

UFSCAR – UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CECH – CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DFMC – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E
METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
CÂMPUS DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PRESENÇA DE AGOSTINHO NA TESE DE TOMÁS DE AQUINO
SOBRE O CONHECIMENTO HUMANO: A PRIMEIRA PARTE DA
SUMA DE TEOLOGIA.

André de Deus Berger

UFSCAR – UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CECH – CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DFMC – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E
METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
CÂMPUS DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PRESENÇA DE AGOSTINHO NA TESE DE TOMÁS DE AQUINO
SOBRE O CONHECIMENTO HUMANO: A PRIMEIRA PARTE DA
SUMA DE TEOLOGIA.

André de Deus Berger

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, campus de São Carlos, como parte das exigências requeridas para obtenção do título de Mestre. Sob orientação do Professor Dr. Carlos Eduardo de Oliveira.

São Carlos
2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

B496pa

Berger, André de Deus.

Presença de Agostinho na tese de Tomás de Aquino sobre o conhecimento humano : a primeira parte da *suma de teologia* / André de Deus Berger. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
145 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Filosofia escolástica. 2. Filosofia medieval. 3. Tomas, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 4. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 5. Cognição. 6. Epistemologia. I. Título.

CDD: 189.4 (20^a)



ANDRÉ DE DEUS BERGER

"PRESENÇA AGOSTINIANA NA TEORIA DO CONHECIMENTO DE TOMÁS DE AQUINO"

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 10 de dezembro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Presidente

(Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira - UFSCar)

1º Examinador

(Prof. Dr. Mark Julian Richter Cass - UFSCar)

2º Examinador

(Prof. Dr. José Carlos Estevão- USP)

AGRADECIMENTOS

Aos professores componentes da banca de avaliação desse trabalho: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub (UFABC/ Suplente), José Carlos Estevão e Mark Julian Richter Cass.

Ao professor Carlos Eduardo de Oliveira pela orientação na execução deste.

A todos os participantes do CEPAME, pois os debates em grupo são fundamentais para o desenvolvimento de uma pesquisa.

A Eloísa Benvenuti pelo companheirismo e exemplo.

A Wellington Agostinho pela presença em momentos crucias desta trajetória.

À CAPES pelo financiamento.

Aos meus pais que sempre incentivaram

RESUMO

O objetivo deste trabalho é trazer à tona a presença de Agostinho na formulação da tese de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano apresentada na primeira parte de sua *Suma de Teologia*. O debate no qual a tese tomasiana se insere é suscitado por diferentes interpretações da física e metafísica de Aristóteles, em contraste com a tradição patrística, possibilitadas por traduções para o latim realizadas na Europa a partir do século XIII. A pergunta que se coloca é sobre a possibilidade de conhecimento intelectual daquilo que é sensível. O problema é a relação entre coisas cujo modo de existência é diverso: o intelecto humano é imaterial e se remete a algo universal, enquanto as coisas sensíveis são materiais e singulares. Tomás responde essa questão favoravelmente, apresentando a tese de que é possível ao intelecto humano imaterial, porém, unido a um corpo singular, conhecer as naturezas (imateriais e universais) das coisas sensíveis (materiais e singulares). De acordo com o autor, o conhecimento é oriundo de um processo de recepção de formas. No caso do homem, esse processo ocorre de dois modos diversos: sensível e inteligível. Esses modos de cognição se diferenciam conforme sua relação com a matéria: a cognição sensível é um modo de recepção das formas oriundas das coisas materiais que ocorre através de modificação de órgãos corporais, sendo portanto uma recepção material. A cognição inteligível é um modo de recepção que não utiliza órgão corpóreo algum, sendo portanto imaterial. A tese tomasiana afirma uma necessária relação interna entre a cognição sensível e a inteligível, que garante a possibilidade de ocorrência de conhecimento intelectual humano dos sensíveis. De acordo com Tomás os sentidos produzem no cognoscente uma semelhança sensível interna, representativa da coisa material, após a apreensão da forma da coisa. No caso do homem essa semelhança sensível serve ao intelecto para a produção de outra semelhança, em si mesmo. Essa outra semelhança, porém, é inteligível e afirmada como aquilo pelo que a natureza da coisa material é conhecida. A semelhança sensível é chamada “*phantasma*”, a semelhança inteligível é a “espécie inteligível” e o produtor da “espécie inteligível” é chamado “intelecto agente”. O itinerário a seguir apresentará o papel que cada um desses elementos ocupa na tese de Tomás, com o propósito de evidenciar como sua argumentação se fundamenta em interpretações sobre Agostinho. O bispo de Hipona é lido em concordância com Aristóteles e contra reconstruções de teses imputadas genericamente a Platão, de um lado (além de Avicena, associado por Tomás ao platonismo), e aos pré-socráticos, de outro.

Palavras-chave: História da filosofia medieval; Tomás de Aquino (1225-1274), Agostinho (354-430), cognição, intelecto agente.

RÉSUMÉ

On essaye ici d'esquisser comment Thomas d'Aquin propose d'interpréter la philosophie d'Augustin pendant il présente sa théorie de la connaissance humaine dans la première partie de la *Somme de théologie*. La dispute de laquelle découle cette théorie thomasiennne a son origine dans des diverses interprétations de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote introduites par des neufs traductions de ces textes qui ont été produites à partir du XII^{ème} siècle chez l'Europe. On se demandait alors sur la possibilité de la connaissance intellectuelle du sensible au même temps qu'on poursuivait le problème de savoir s'il est possible de soutenir l'existence d'une relation entre des choses qu'existent de façons diverses, à savoir, l'intellect de l'homme, lequel est quelque chose d'immatériel et prédisposé à la universalité, et les sensibles, lesquels sont appréhendés par les sens comme choses matérielles et singulières. Dans sa réponse, Thomas d'Aquin offre la thèse selon laquelle c'est possible pour l'intellect de l'homme, lequel, si bien que sans matière, est aussi uni avec un corps matériel et singulier, connaître les natures (immatérielles et universelles) des choses sensibles (matérielles et singulières). Selon Thomas, la connaissance humaine a son début avec la réception des formes des choses matérielles, laquelle se déroule suivant deux étapes diverses selon lesquelles nous avons, en premier lieu, la appréhension du « sensible » et, puis, la appréhension du « intelligible ». C'est la majeure ou la mineure proximité de la matière qui serait la plus important mesure de cette distinction : la connaissance sensible c'est l'appréhension des choses matérielles par moyen de la modification des organes du corps et travers laquelle la forme est appréhendée mélangée avec la matière. La connaissance intellectuelle, cependant, ne s'utilise pas de aucun organe corporel et, par conséquence, est absolument immatérielle. Dans cette thèse on présuppose la nécessité de l'existence d'une relation entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle pour que la connaissance intellectuelle de la chose matérielle soit devenue possible. C'est ainsi que, selon Thomas, les sens produisent dans le sujet qui connaît une similitude sensible qui représente la chose matérielle avant que la forme intellectuelle de la chose soit elle-même produite. Cette similitude sensible serait le point de début de la production intellectuelle d'une seconde similitude, intellectuelle, décrite par Thomas comme *ce par quoi* la nature de la chose matérielle est connue. La première similitude, sensible, a été appelée « *phantasme* », l'autre, intellectuelle, l'« espèce intelligible », et le producteur de celle-ci, l'« intellect agent ». Dans ce travail on propose déchiffrer la fonction de chacun de ces éléments qui composent cette théorie de Thomas aussi comme les relations que cette argumentation soutienne maintenir avec la philosophie d'Augustin. Dans ce procès, on verra d'une façon surprenante l'évêque d'Hippone être présenté par Thomas comme un partisan d'Aristote contraire à des thèses attribuées, dans une formulation très générale, bien à Platon (auquel Avicenne est ajouté), bien aux philosophes présocratiques.

Mots-clés : Histoire de la Philosophie Médiévale, Thomas d'Aquin, Augustin, connaissance sensible et intelligible.

RESUMEN

El presente trabajo intenta delinear el modo según lo cual Tomás de Aquino propone interpretar la filosofía de Agustín en cuanto desarrolla su teoría acerca del conocimiento intelectual del hombre en la *primera parte* de la *Suma Teológica*. La disputa en la cual se erige la tesis sustentada por Tomás tiene su origen en las diversas interpretaciones de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles ocasionadas por las nuevas traducciones de aquellos textos realizadas desde el XII siglo europeo. La pregunta planteada pone en cuestión la posibilidad del conocimiento intelectual de lo sensible y tiene como mirada el problema de saber cómo es posible defender la existencia de una relación entre cosas que poseen diferentes modos de existir, a saber, el intelecto del hombre, el cual es algo inmaterial y con predisposición a la universalidad, y los sensibles, los cuales son aprehendidos por los sentidos en cuanto que cosas materiales y singulares. En su contestación, Tomás propone la tesis según la cual es posible al intelecto humano, el cual, si bien que inmaterial, es unido a un cuerpo material y singular, conocer las naturalezas (inmateriales y universales) de los sensibles (materiales y singulares). Según Tomás, el conocimiento humano tiene su origen con la recepción de las formas de las cosas corpóreas, la cual se desarrollará siguiendo dos etapas distintas según las cuales nosotros tenemos, primeramente, la aprehensión de lo “sensible” y, después, la aprehensión de lo “inteligible”. La mayor o menor proximidad de la materia es la principal medida de aquella distinción: el conocimiento sensible es la aprehensión de las cosas materiales por intermedio de la modificación de los órganos corporales y en la cual la forma es aprehendida mezclada con la materia. El conocimiento intelectual, a su vez, no se sirve de ningún órgano corporal y, así, es absolutamente inmaterial. Esta tesis presupone necesaria la existencia de una relación entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual para que el conocimiento intelectual de la cosa material sea posible. Así, según Tomás, los sentidos producen en el sujeto conocedor una semejanza sensible representativa de la cosa material que precede la producción de la forma intelectual de aquella cosa misma. Tal semejanza sensible será el punto de partida para la producción, por parte del intelecto, de una segunda semejanza, intelectual, descrita por Tomás como *eso por lo cual* la naturaleza de la cosa material es conocida. La primera semejanza, sensible, es llamada de “*phantasma*”, la otra, intelectual, de “*especie inteligible*”, y su productor, de “*intelecto agente*”. Aquí, nuestra ocupación será aclarar tanto la función de cada uno de esos elementos que componen la presentada teoría de Tomás como también las relaciones que tal argumentación reclama mantener con la filosofía de Agustín. En esta exposición veremos el doctor de Hipona ser sorprendentemente presentado como un partidario de Aristóteles y contrario a algunas tesis atribuidas, por intermedio de una formulación muy general, tanto a Platón (al cual Avicena es también asociado) como a los filósofos pre-socráticos.

Palabras clave: Historia de la filosofía medieval, Tomás de Aquino, Agustín, conocimiento sensible e intelectual.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas das obras de Tomás de Aquino.....	p. 10.
Introdução.....	pp. 11-17.
Capítulo I: <i>A cognição</i>.....	pp. 19-33.
– Apresentação.....	p. 19.
– a- Cognição como recepção de formas.....	pp. 19-21.
– b- O princípio de semelhança.....	pp. 21-27.
– c- Modos de cognição.....	pp. 27-30.
– Considerações finais.....	pp. 30-33.
Capítulo II: <i>A espécie</i>.....	pp. 34-60.
– Apresentação.....	pp. 34-35.
– a- Espécie em relação a forma.....	pp. 35-42.
– b- Espécie inteligível.....	pp. 42-58.
<i>b1- A função da espécie inteligível.....</i>	<i>pp. 42-49.</i>
<i>b2- A origem da espécie inteligível.....</i>	<i>pp. 49-58.</i>
– Considerações finais.....	pp. 58-60.
Capítulo III: <i>O phantasma</i>.....	pp. 61-95.
– Apresentação.....	pp. 61-62.
– a- A união entre a alma e o corpo e a função dos sentidos.....	pp. 62-69.
– b- A produção dos <i>phantasmas</i>	pp. 69-76.
– c- A necessidade do <i>phantasma</i>	pp. 76-90.
– Considerações finais.....	pp. 90-95.
Capítulo IV: <i>O intelecto agente</i>.....	pp. 96-111.
– Apresentação.....	pp. 96-97.
– a- Necessidade do operador.....	pp. 97-105.
– b- Crítica à teoria das formas separadas.....	pp. 105-112.
– c- A operação intelectual.....	pp. 112-119.
– Considerações finais.....	pp. 119-122.
Conclusão.....	pp. 123-138.
Bibliografia.....	pp. 139-145.

Lista de abreviaturas das obras de Tomás de Aquino:

Expositio libri Aristoteli Posteriorum analyticorum: EPost

Super librum Boethium De Trinitate: BDTrin.

Summa theologiæ: ST.

Introdução

O objetivo desta pesquisa é analisar a presença de Agostinho (354-430) na formulação da tese de Tomás de Aquino (1225-1274) sobre o conhecimento humano, contida na primeira parte da *ST* tomasiana. Tomaremos principalmente o conjunto que abrange as questões 75-89 da primeira parte, que encerram um tratado sobre o homem, nas quais Tomás investiga exaustivamente o que seja a natureza humana. Nossa hipótese é a de que as interpretações sobre Agostinho podem ser tomadas como fundamentos do desenvolvimento tomasiano, o que revela um resquício de platonismo no pano de fundo sobre o qual sua tese é exposta.

Segundo Robert Henle, um sinal da presença de Agostinho como fundamento da tese tomasiana pode ser observado no modo como Tomás apresenta suas interpretações sobre referências agostinianas em paralelo a Aristóteles e afastadas de uma reconstrução do platonismo¹. De acordo com Camille Bérubé a referência à tradição latina foi um instrumento utilizado pelos escolásticos para resolver problemas específicos da fé cristã, mesmo que o fazer filosófico da época fosse realizado na forma de comentários e referências principalmente a Aristóteles e seus intérpretes peripatéticos². Não pretendemos estabelecer fronteiras entre os temas, em Tomás, nos quais se deve tomar ou o agostinismo ou o aristotelismo³. Procuraremos evidenciar, entretanto, como a formulação tomasiana é uma interpretação de elementos oriundos das obras agostinianas em relação com sua interpretação sobre noções aristotélicas, o que culmina em uma tese original.

O debate sobre a cognição intelectual humana emerge, durante o século XIII, no contexto das discussões universitárias suscitadas pelo encontro entre a física e a metafísica de Aristóteles – e suas interpretações – com a tradição patrística. Dentre os autores do período, Tomás dedica numerosas passagens a esse debate. Em sua apresentação sobre a filosofia tomasiana Étienne Gilson apresenta o tema do conhecimento através da problemática da cognição intelectual humana dos sensíveis⁴, e Alain de Libera também confere grande importância à análise dessa problemática argumentando que o status do próprio homem em relação à natureza é estabelecido nesse desenvolvimento⁵. A problemática da questão da cognição dos sensíveis é a singularidade e materialidade desses sensíveis, inerentes à sua existência real que é individual. Segundo Bérubé essa problemática possibilita o desenvolvimento analítico de duas

¹ Cf. HENLE, 1956.

² Cf. BÉRUBÉ, 1964, p. 5.

³ Cf. NASCIMENTO, 2002.

⁴ Cf. GILSON, 2010, p. 268 e ss.

⁵ Cf. LIBERA, 1996, pp. 263-265.

questões: uma sobre o modo pelo qual se conhece o indivíduo, outra sobre a cognição da existência particular do indivíduo⁶.

De acordo com Bérubé, Tomás desenvolve uma tese sobre o modo pelo qual se conhece o indivíduo em sua análise sobre o que seja a cognição intelectual humana, seguindo padrões peripatéticos e apresentando temas clássicos do aristotelismo. A interpretação tomasiana, porém, não foi aceita nos meios aristotélicos considerados ortodoxos em sua época⁷. Segundo Leen Spruit as noções desenvolvidas por Tomás são adquiridas através da leitura dos comentadores árabes de Aristóteles, o que leva esse comentador a fundamentar nessa origem o desenvolvimento teórico tomasiano⁸.

Ocorre, porém, que em *ST* as referências à Agostinho, além do Pseudo-Dionísio Areopagita⁹, são capitais para a definição de noções fundamentais da tese tomasiana sobre a cognição intelectual humana. As interpretações de Tomás sobre referências agostinianas lhe permitem apresentar teses sobre a substancialidade da composição humana entre alma e corpo e suas consequências; sobre a virtude imaginativa e seu produto, a imagem do corpo; sobre a luz intelectual e seu produto, a espécie inteligível. Atentamos aqui ao alerta de Gilson sobre a proximidade entre Tomás e o peripatetismo de sua época em geral, em contraposição à sua distância de Agostinho. Segundo o comentador, há duas vias diferentes na análise das interpretações sobre referências agostinianas apresentadas por Tomás: a primeira via é a investigação sobre a aceitabilidade das leituras tomasianas de Agostinho; a segunda via é a investigação sobre o modo de leitura do agostinismo por Tomás¹⁰, pela qual procederemos.

De acordo com Gilson, a investigação das interpretações tomasianas sobre Agostinho deve ser realizada em paralelo à investigação sobre a crítica de Tomás a Avicena. Segundo a hipótese gilsoniana do 'agostinismo avicenizante', as interpretações avicenianas sobre Aristóteles foram tomados pela escolástica cristã através do filtro do agostinismo. Essa leitura tende a reforçar uma interpretação neoplatônica, o que pode ser verificado na tese de um Deus doador de formas, que seria a causa direta de “espécies” ou “ideias” pelas quais o conhecimento se realizaria. É justamente contra tal interpretação que a análise crítica sobre Avicena, realizada por Tomás, será direcionada. O ponto é a tese sobre a origem das formas, pela qual o filósofo persa é caracterizado como um mau leitor de Aristóteles, afinado com o platonismo¹¹. Não nos debruçaremos aqui sobre a hipótese gilsoniana, mas apresentaremos a crítica de To-

⁶ Cf. BÉRUBÉ, 1964, p. 3.

⁷ Cf. BÉRUBÉ, 1964, p. 43. Ver também: BAZÁN, 1981; LIBERA, 1996; WEBER, 1970.

⁸ Cf. SPRUIT, 2004, pp. 131-132.

⁹ Sobre a presença de Pseudo-Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino, ver O'ROURKE, 2005.

¹⁰ Cf. GILSON, 1986, pp. 119-120.

¹¹ Cf. GILSON, 1986.

más a Avicena sobre a origem das 'espécies inteligíveis', sobre o que seja a 'virtude imaginativa' e na definição do que seja o 'intelecto agente'.

É através das interpretações sobre Agostinho como crítico de Platão, e concordante com Aristóteles “quanto à razão”, que Tomás apresenta suas próprias definições sobre os temas elencados. Tanto o desenvolvimento da análise sobre a origem das 'espécies inteligíveis' quanto a crítica sobre a noção de 'intelecto agente' abrangem a questão do Deus doador de formas. Esse problema é reconstruído por Tomás, no tratado sobre o homem, como uma teoria de caráter platônico de formas separadas que subsistiriam por si. Essas formas separadas (ou ideias) causariam, por participação direta, o ser na matéria e o conhecimento no intelecto. Interpretando diferentes referências agostinianas Tomás apresenta uma crítica a esta teoria, e argumenta que as ideias existem em Deus, que é a única forma separada. Deus deve ser considerado a causa remota que origina o ser e o conhecimento, mas a causa direta não. A tese tomasiana revela a manutenção de um matiz platônico como pano de fundo: Deus é uma forma separada que causa a existência. Porém, a noção de participação é tomada em chave diversa do platonismo, e passa a ser um caracterizador do intelecto humano em conjunto com a noção de semelhança.

Apresentaremos no primeiro capítulo uma definição geral do que seja cognição, evidenciando desde o início a aproximação entre Aristóteles e Agostinho realizada por Tomás em suas formulações. É na definição do que seja a cognição que emergem as noções e os princípios básicos que serão tomados por Tomás no decorrer de sua exposição. O primeiro que evidenciaremos é como Tomás pode afirmar a cognição como recepção de formas através de interpretações sobre o *De Anima* de Aristóteles. Essa definição permite diferenciar o cognoscente do não cognoscente por sua natureza: o cognoscente é por natureza receptivo de formas, o que se verifica pela existência da espécie do conhecido nele. Por sua vez, o não cognoscente é por natureza não receptivo de formas, o que se verifica na constatação de que o não cognoscente nada detém em si além da sua própria forma. São estabelecidos também dois modos de cognição, de acordo com a relação do cognoscente com a matéria: sensível ou inteligível¹².

Na sequência, apresentaremos a interpretação tomasiana do que seja o princípio de que toda cognição ocorre por semelhança. Apresentando uma referência agostiniana como parâmetro Tomás aplica as noções aristotélicas de ato e potência para afastar uma interpretação considerada errônea do princípio de semelhança, e estabelecer que a alma deve estar em potência para semelhanças de coisas materiais para que possa conhecer essas mesmas coisas¹³.

¹² TOMÁS, *ST*, I^a, 14, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. I, p. 316.

¹³ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 357.

Em seguida, Tomás distingue os sentidos do intelecto, e apresenta Aristóteles para afirmar que o intelecto é a única das virtudes cognoscitivas da alma que opera sem o corpo, enquanto os sentidos operam com modificação corporal. Ocorre que o intelecto necessita de algo preparado pelos sentidos para sua operação. Esse algo é nomeado por Tomás como *phantasma*¹⁴.

Por fim, através da interpretação de uma referência de Agostinho, Tomás pode concluir que a alma humana é uma forma intelectual que é absoluta, não composta com a matéria. Esta conclusão possibilita que sejam definidas as características próprias dos modos de cognição sensível e inteligível: a cognição sensível é a cognição da forma individualizada pela matéria, enquanto a cognição intelectual é a cognição da forma de modo absoluto. Essa diversidade de modos de recepção é fundamentada por Tomás na exposição da diferença entre a potência e o ato. O que se estabelece é que a potência é receptora do ato. Essa recepção potencial é adequada aos atos recebidos, que podem ser diversos, portanto, diversas são também as potências receptoras, como se verifica na diferença entre sentidos e intelecto, pois cada qual é receptor de formas a seu modo próprio¹⁵.

Analisar o que seja a noção de 'espécie' é o objetivo do segundo capítulo. Iniciaremos pelo desenvolvimento do que seja a noção de espécie em geral, evidenciando como, interpretando uma referência agostiniana, Tomás pode estabelecer a noção de espécie como ocorrendo em conjunto com a forma na determinação de 'algo', permitindo a distinção das coisas entre si¹⁶. Na sequência, esta mesma noção de 'espécie' é apresentada em chave peripatética, como aquilo que é relacionado ao 'gênero' e a 'diferença'. A 'espécie' é descrita como oriunda desta relação, na qual a diferença é designada como aquilo que divide o gênero. A divisão do gênero é a determinação de 'algo' através de uma diferença de forma que é própria desse 'algo'. Essa determinação pela forma pode ser entendida como especificação, ou aquilo que revela a espécie. Apresentando o princípio de recepção, Tomás argumenta que a determinação pela forma ocorre de acordo com o modo daquilo no qual a forma é recebida. Se recebida na matéria, determina a existência de algo, se recebida em uma potência cognoscitiva, determina a cognição de algo¹⁷. Verificado que a cognição de algo só ocorre quando a 'espécie' desse algo está no cognoscente, e se o cognoscente pode ser sensível ou intelectual, a 'espécie' também poderá ser sensível ou intelectual, pois é o recipiente quem condiciona o modo do recebido.

Na sequência, apresentaremos a função da 'espécie inteligível', e também sua origem. Afirmada por Tomás, através da interpretação sobre uma referência agostiniana, como aquilo

¹⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 361 (grifo nosso).

¹⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 365.

¹⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 45, 7, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 61.

¹⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 118.

pelo que algo é inteligido, a função da 'espécie inteligível' é a de proporcionar ao intelecto o conhecimento daquilo que ela representa¹⁸. Através desse desenvolvimento, Tomás afasta a tese de que as espécies inteligíveis poderiam ser o próprio inteligido, e argumenta novamente, desta vez interpretando Aristóteles, que as espécies são aquilo pelo que se entende, pois são semelhanças daquilo que é inteligido em ato¹⁹.

Quanto à origem das 'espécies inteligíveis', a tese considerada platônica de que as espécies efluiriam diretamente ao intelecto humano a partir de formas separadas da matéria é reconstruída e afastada. Em sua reconstrução, Tomás apresenta Avicena ao lado de Platão, como aquele que interpretou erroneamente o que seja o 'intelecto agente' de Aristóteles. Segundo a análise tomasiana, Avicena postulou que o 'intelecto agente' é separado da alma humana, e diretamente dele as 'espécies' se originariam e seriam inseridas no intelecto possível do homem²⁰. A crítica de Tomás à tese de que as 'espécies' seriam inseridas ou efluiriam diretamente ao intelecto será fundamentada em sua interpretação sobre Agostinho, que traz consigo algo do platonismo, mas lhe proporciona o mote para argumentar que o intelecto é parte da alma e deve ser direcionado aos sensíveis, para dos sensíveis mesmo retirar as espécies pelas quais adquire o conhecimento dos próprios sensíveis²¹. A tese tomasiana é a de que a operação intelectual pela qual espécies são retiradas dos sensíveis é a 'conversão aos *phantasmas*'. Essa operação possibilita ao intelecto que produza em si mesmo 'espécies inteligíveis', através de outra operação, denominada abstração²².

O terceiro capítulo tem por objeto os '*phantasmas*', e iniciaremos pela fundamentação tomasiana da tese de que o homem é uma união natural entre corpo e alma. Essa tese exige que mesmo o corpo tenha uma função na efetivação da principal operação da alma humana, que é a cognição intelectual. Interpretando uma referência de Agostinho, Tomás insere em sua argumentação a noção de '*phantasmas* dos corpos', afirmados como aquilo sem o qual não se pode pensar a natureza das coisas, e argumenta que o intelecto é um princípio, que pode ser chamado de mente. Esse princípio deve ser considerado subsistente por si, uma vez que opera por si mesmo, e não pode ser de natureza corpórea, pois isto o impediria de conhecer as naturezas dos corpos (o que consiste em sua operação)²³. Na argumentação tomasiana em prol da tese de que a união entre corpo e alma é substancial, e não accidental ou como um motor (na qual a alma utiliza um corpo), Agostinho e Aristóteles são interpretados em conjunto, contra

¹⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 1, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 500.

¹⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 529.

²⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 507-508.

²¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 512.

²² TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad 5^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 526.

²³ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, 2001-2006, vol. II, pp. 358-360.

Platão, como fundamentos da tese da real necessidade da união entre a alma e o corpo²⁴.

Na sequência, apresentaremos o desenvolvimento tomasiano sobre a origem dos *phantasmas*, e porque os '*phantasmas* dos corpos' podem ser tomados como 'imagens dos corpos' através da tese de que a imaginação e a fantasia são uma mesma potência. Interpretando uma referência agostiniana, que afirma a imaginação como única virtude intermediária entre os sentidos e o intelecto, Tomás rechaça a posição apresentada como de Avicena, de que a imaginação e a fantasia seriam virtudes diversas, que intermediariam a relação entre sentidos e intelecto²⁵. Apresentando Agostinho, Tomás pode argumentar que a alma 'enforma' imagens dos corpos em si mesma, através daquilo que é recebido pelo contato dos corpos com os sentidos, e que esta capacidade o homem tem em comum com os animais superiores. Essa imagem do corpo enformada pela alma é uma semelhança representativa da coisa sensível singular contactada pelos sentidos que pode ser chamada de *phantasma* por ser produzida pela fantasia. Porém, diferente dos outros animais, o homem conserva algo na alma não enformado pelas imagens dos corpos, e esse algo conservado em separado é a 'mente ou intelecto', que julga a 'espécie' oriunda das 'imagens dos corpos'. Portanto, a 'mente' retira a 'notícia' dos sensíveis, 'coligindo-a' pelos sentidos do corpo²⁶.

Estabelecida a união da alma com o corpo como fundamental (pois é através das virtudes sensitivas, realizadas pelo corpo, que são enformados *phantasmas*, sem os quais nenhuma natureza pode ser conhecida), e também estabelecido que o intelecto 'colige notícias dos sensíveis' pelos sentidos, apresentaremos por fim a tese tomasiana sobre como ocorre a relação entre 'intelecto' e '*phantasmas*'. Agostinho é interpretado novamente em paralelo a Aristóteles, e, através dessa interpretação, Tomás introduz a tese de que os *phantasmas* não causam a operação intelectual, porém são a “matéria da causa” da operação intelectual, servindo ao intelecto que produz inteligíveis em ato ao se converter aos *phantasmas*²⁷.

A 'conversão aos *phantasmas*' carrega a dificuldade de se admitir uma relação entre o intelecto imaterial e o *phantasma* oriundo das operações sensitivas. Em seu desenvolvimento, Tomás apresenta o princípio de que o objeto próprio do intelecto são as naturezas dos sensíveis, e argumenta que o contato do intelecto com seu objeto próprio só pode ocorrer intermediado pelas virtudes sensitivas, uma vez que esse objeto só existe nas coisas materiais singulares, que são conhecidas pelos sentidos. A semelhança do sensível produzida pela imaginação/ fantasia não serve ao intelecto por sua natureza sensível, uma vez que o modo do

²⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 399-400.

²⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 432-433.

²⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 501.

²⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 515.

intelecto é imaterial, e assim o intelecto produz em si outra semelhança a seu modo próprio²⁸. A produção desta semelhança ocorre pela operação abstrativa realizada pelo intelecto agente, que se converte aos *phantasmas* na realização desta operação, mas não transfere do *phantasma* ao intelecto possível nenhuma forma sensível²⁹. O mote para o quarto capítulo é analisar como é possível à versão agente do intelecto que realize tal operação.

O quarto e último capítulo tem por temática a definição tomasiana sobre o que seja a versão agente do intelecto que realiza a operação abstrativa. Em se tratando do próprio 'intelecto agente' peripatético, iniciaremos pela argumentação tomasiana em prol da existência de um operador em ato existente na alma humana que faça inteligíveis em ato na própria alma. Interpretando Aristóteles contra sua reconstrução de Platão, Tomás argumenta, através das noções de ato e potência, que algo é reduzido a um ato através de outro algo que é, anteriormente, em ato. A imaterialidade receptiva de 'algo' não é suficiente para que 'algo em ato' ocorra nesse 'algo imaterial', pois apenas outro algo 'em ato' pode produzir outro 'algo em ato'. Portanto, para que no intelecto possa ocorrer um inteligível em ato, é necessário que esse intelecto tenha em si algo 'em ato', e esse algo é o intelecto agente³⁰.

Passaremos em seguida à crítica tomasiana à reconstrução de uma tese, dita platônica, sobre a existência de formas separadas. Retomaremos o afastamento realizado por Tomás da interpretação imputada a Avicena da noção de 'intelecto agente' como algo separado, que imprimiria no intelecto humano as formas das coisas conhecidas. O filósofo persa é associado ao platonismo³¹, e criticado. Agostinho é apresentado na argumentação contra a tese de que as formas das coisas existiriam em separado, e interpretado em prol da tese de que as “razões eternas” das coisas existem no intelecto divino e que o homem participa desse intelecto por sua própria luz intelectual. Essa luz intelectual é tomada como uma “semelhança participada da luz intelectual incriada” o que, porém, não faculta ao homem que conheça as coisas diretamente em Deus. O que se advoga é o necessário trato com os sensíveis para que a partir deles sejam recolhidas as espécies inteligíveis que possibilitam a operação intelectual humana³².

O 'intelecto agente' é propriamente a “semelhança participada” descrita acima, existente no homem, segundo Tomás, mas não existente em separado, erro imputado a Avicena. Como aludido na apresentação do capítulo sobre as espécies, a tese tomasiana mantém algo do platonismo como pano de fundo. Esse algo pode ser verificado na definição da luz intelectual humana como 'semelhança participada da luz intelectual incriada na qual se encontram as

²⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 7, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 516.

²⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 525-526.

³⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 440.

³¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 508.

³² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 511-512.

razões eternas de todas as coisas'. Essa definição emerge das interpretações sobre Agostinho.

Por fim, apresentaremos sumariamente o que seja a operação intelectual, iniciando pelo seu desdobramento em iluminação e abstração de *phantasmas*. A abstração é descrita como a consideração da natureza da espécie da coisa que é representada pelo *phantasma*, o que é adequado ao conhecimento intelectual, uma vez que a natureza de uma coisa é imaterial e universal, porém encerrada em algo material e singular que é a própria coisa. Ao abstrair, o intelecto pode considerar seu objeto de conhecimento a seu modo próprio, que é imaterial e universal³³. O resultado da operação abstrativa do intelecto é uma semelhança, a espécie inteligível, que representa no intelecto a natureza da espécie da coisa abstraída³⁴. Ocorre porém que o intelecto abstrai de *phantasmas*, que são de origem sensível. Isso poderia significar que o intelecto imaterial se adéqua ao nível do sentido para operar? A resposta tomasiana reside na referência a Agostinho interpretada em relação com Aristóteles: o intelecto agente é uma luz. A abstração é possibilitada ao intelecto pois a luz, que é sua versão agente, ilumina as virtudes sensitivas e conseqüentemente os *phantasmas* produzidos pela imaginação, que assim são tornados aptos para que sejam abstraídos³⁵.

Agostinho cumpre então papel fundamental na formulação tomasiana, uma vez que a interpretação sobre passagens agostinianas permitem a Tomás estabelecer um fundamento na tradição latina para apresentar suas teses sobre os temas suscitados pelo peripatetismo. Passemos então ao desenvolvimento proposto.

]

³³ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad 1^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 524.

³⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 529.

³⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *ad 4^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 526.

1- A cognição

Apresentação

O objetivo deste capítulo é apresentar, de forma sumária, o que pode ser entendido como 'cognição' na acepção tomasiana. A pesquisa por uma noção tomasiana geral de 'cognição' permite verificar a presença de referências a obras e teses atribuídas a Agostinho, Aristóteles, Platão e aos pré-socráticos nas formulações de Tomás. A definição de uma noção geral de 'cognição' possibilita a demarcação do papel de cada uma dessas referências na formulação da tese tomasiana sobre o conhecimento humano. É na análise do que seja a cognição que surgem a 'espécie' e o '*phantasma*', elementos-chave para o estabelecimento da tese de Tomás sobre o conhecimento intelectual humano. A 'espécie' é descrita sumariamente como algo que o cognoscente recebe do conhecido, e segundo Tomás, é essa capacidade de 'receber espécies' que difere o cognoscente do não-cognoscente. O desenvolvimento tomasiano culmina no estabelecimento da existência de dois modos diversos de cognição: a cognição sensível e a cognição inteligível. Atribuindo a cognição sensível aos animais, e considerando o homem como um animal que é único, pois detém também a cognição intelectual, Tomás afirma que a cognição inteligível necessita de um '*phantasma*' produzido pela cognição sensível, o que condiciona postular uma necessária relação entre o intelecto e os sentidos, que realizam respectivamente as cognições intelectual e sensível. Vejamos então a emergência desses temas no texto tomasiano.

a- Cognição como recepção de formas.

No corpo da resposta de *ST*, I^a, 14, 1, Tomás apresenta diferentes trechos do *De Anima* de Aristóteles para argumentar que a cognição deve ser entendida como uma virtude que possibilita a recepção de formas. O que se pretende fundamentar é modo de ocorrência dessa recepção varia de acordo com o modo de imaterialidade do cognoscente, e é essa variação de modos que determina o modo da virtude cognoscitiva:

O cognoscente e o não cognoscente se distinguem pois o não cognoscente nada tem senão sua própria forma, enquanto a natureza do cognoscente é a de receber a forma de outra coisa pois a espécie do conhecido está no cognoscente [...]. É pela matéria que a forma é restringida; [...] assim, é patente que a imaterialidade de algo é a razão de sua [virtude] cognoscitiva,

e o modo de cognição é segundo o modo de imaterialidade. Por isso em *Sobre a alma II* se diz que as plantas não têm cognição, por conta de sua materialidade. O sentidos são cognoscitivos pois são receptivos de espécies sem matéria, e o intelecto é mais cognoscitivo pois é mais separado e não misturado à matéria, como dito em *Sobre a alma III*³⁶.

Podemos separar esta argumentação em três partes:

- 1- Tomás estabelece primeiro uma diferença fundamental entre o cognoscente e o não cognoscente que concerne à natureza de cada qual: o cognoscente tem por natureza receber a forma de outra coisa, enquanto o não cognoscente nada tem além de sua própria forma. A tese é que se verifica que a espécie do conhecido ocorre no cognoscente, ao contrário do não-cognoscente. Mesmo não afirmando 'espécie' e 'forma' enquanto sinônimos, a apresentação tomasiana sugere que a 'espécie' do conhecido pode ser tomada em conjunto com a 'forma'.
- 2- Após o estabelecimento de que a cognição ocorre quando a forma do conhecido está no cognoscente (que é por natureza receptor de formas), Tomás toma como princípio que a forma é restringida pela matéria. A tese apresentada é a de que algo é cognoscitivo em razão de sua imaterialidade, e que o próprio modo de cognição é de acordo com o modo de imaterialidade.
- 3- A terceira parte finaliza o argumento com a apresentação de Aristóteles como referência para relacionar as duas teses: a tese de que o não-cognoscente nada detém além de sua forma própria pode ser verificada ao atentarmos que as plantas não são cognoscitivas, pois sua materialidade as impede de receber formas. Quanto à restrição da recepção da forma de acordo com o modo de materialidade do cognoscente, argumenta-se que os sentidos são menos cognoscitivos do que o intelecto, de acordo com o modo próprio de cada qual. Afirma-se que os sentidos recebem espécies sem matéria, enquanto o intelecto é não misturado e mais separado da matéria.

Através desse argumento podemos tomar a cognição, segundo Tomás, como uma virtude concernente aos seres dotados de sentidos e/ou intelecto, o que não inclui as plantas. A exclusão das plantas do rol de criaturas vivas aptas a realizar cognição é decorrente de uma formulação hierarquizada da existência, na qual a relação com a materialidade define o modo cognoscitivo do ser. A conclusão tomasiana é a de que há então dois modos diversos da virtude cognoscitiva: o sensível e o inteligível. A diferença entre esses modos de cognição é a relação com a matéria, que condiciona o modo próprio da recepção das formas em cada um: os sentidos são afirmados como menos cognoscitivos do que o intelecto, que é afirmado como mais separado da matéria, e portanto mais cognoscitivo do que o sentido. Não é dito, porém, como a forma é recebida nem nos sentidos nem no intelecto.

³⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 14, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. I, p. 316.

Devemos atentar desde o início à relação entre sentidos e intelecto apresentada por Tomás em sua definição do que seja a cognição. Entendido enquanto cognoscitivos, a diferença entre sentidos e intelecto é sua materialidade, pois o intelecto é afirmado como “mais separado da matéria”. Isso, como visto acima, condiciona o modo da virtude cognoscitiva, porém não se explicita o que caracteriza essa diferença. Mesmo na caracterização da cognição como recepção de formas, não se afirma o modo como a espécie é recebida nos sentidos ou no intelecto, mas apenas que o modo cognoscitivo do intelecto é maior pois não é misturado com a matéria. O contexto da argumentação tomasiana nos permite concluir apenas que a cognição ocorre em seres que detêm mais do que a sua própria forma, e isto se verifica quando a espécie do conhecido é encontrada no cognoscente.

Segundo Nascimento, a recepção de formas permite a Tomás diferenciar, desde o início, o que sejam a coisa conhecida, de um lado, e o que se conhece da coisa, de outro³⁷. De acordo com o corpo da resposta de *ST*, I^a, 14, 1, o que se verifica no cognoscente é algo do conhecido, a espécie (apresentada em conjunto com a forma), mas não o próprio conhecido. Essa posição, possibilitada pela interpretação sobre referências do *De Anima* de Aristóteles, é assumida por Tomás. Veremos na sequência o contraste apresentado por Tomás entre essa posição e uma reconstrução das teses de outros filósofos da antiguidade em oposição entre si: os pré-socráticos e Platão. As reconstruções tomasianas tomam por base as apreciações de Aristóteles sobre esses filósofos, e os apresentam em oposição radical. A reconstrução de Tomás estabelecerá que Platão transferiu para a realidade a imaterialidade que é atribuída ao intelecto, enquanto os pré-socráticos postularam pela materialidade da própria alma, a exemplo da materialidade da coisa conhecida³⁸. Vejamos na sequência, como interpretações sobre referências agostinianas, ladeadas a interpretações sobre referências aristotélicas, possibilitarão a Tomás afastar ambas as posições.

b- O princípio de semelhança.

Ora, no primeiro artigo de *ST*, I^a, 75, a cognição é definida como uma operação própria da vida, que tem como primeiro princípio a alma: “A alma é dita como o primeiro princípio da vida dos vivos [...]. A vida é maximamente manifestada por duas operações, a cognição e o movimento”³⁹. Esse artigo traz em seu segundo argumento inicial uma determinação sobre a cognição que será mantida durante todo o desenvolvimento tomasiano sobre o tema: “[...]”

³⁷ Cf. NASCIMENTO, 2006, p. 24.

³⁸ Cf. HENLE, 1956, pp. 325-326.

³⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 356.

toda cognição é feita por alguma semelhança”⁴⁰. O *sed contra* desse artigo apresenta Agostinho, que postulou em *Sobre a Trindade VI* “[...] que a alma é dita simples em respeito ao corpo, porque, pela massa, não é difundida no espaço local”⁴¹. É tendo em vista o estabelecimento da incorporeidade da alma que Tomás toma a palavra agostiniana.

A interpretação tomasiana sobre a referência agostiniana objetiva se contrapor aos filósofos pré-socráticos, chamados primeiros filósofos. A esses é imputada uma tese geral em favor da corporeidade da alma pela seguinte inferência: se toda cognição é feita por alguma semelhança, e se a alma conhece os corpos, então a alma é corpórea. Desta maneira, tanto o conhecer quanto o mover teriam por princípio algum corpo: “Os filósofos antigos [...] argumentavam que o princípio dessas ações é algum corpo. Diziam [...] que nada existia que não fosse corpo. Por isso diziam que a alma é corpo”⁴².

A reconstrução tomasiana tem por base as considerações de Aristóteles sobre os pré-socráticos, e pretendem seguir o apresentado pelo Estagirita. A reconstrução de Tomás pode ser tomada através da noção de princípio, como o condicionante do modo daquilo que dele se segue. De acordo com Nascimento, a noção de princípio, em Tomás, deve ser aplicada a algo indemonstrável que não pode ser refutado. Segundo o comentador, as características de um princípio são: sua evidência imediata e a extensão de seus efeitos (ou aquilo que dele se segue)⁴³. Para refutar a tese dos pré-socráticos, Tomás apresenta o argumento de que a alma é o primeiro princípio da vida, pelo qual a vida é em ato. Em sendo o ato de ser da vida um efeito oriundo da alma, que é seu primeiro princípio, então a alma deve ser também um ato. Se algo é princípio de um ato, então esse algo deve ser também em ato. Assim, se a alma é o princípio do ato da vida, a alma deve ser também um ato, e não um corpo:

Nós dizemos, [porém], que o primeiro princípio da vida é a alma. Embora algum corpo possa ser um princípio de vida, como o coração é o princípio da vida animal, um corpo não pode ser o primeiro princípio da vida. [...] ser princípio da vida, [...], não convém ao corpo enquanto é corpo, [pois] cabe a um corpo ser [...] princípio de vida enquanto ele é tal corpo. Mas o que é tal em ato o é em razão de um princípio que é chamado seu ato. Assim, a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo, [...]⁴⁴.

A determinação de que algo deve ser ao modo de seu princípio possibilita a Tomás caracterizar o próprio princípio por aquilo que dele se segue. O ponto da argumentação está na

⁴⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 356.

⁴¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 356.

⁴² TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 356.

⁴³ Cf. NASCIMENTO, 2006, p 20.

⁴⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 356.

diferença entre algo ser o princípio da vida enquanto o algo vivo é um corpo, e algo ser princípio da vida enquanto a vida é em ato. Enquanto princípio da vida de algo que é um corpo, o coração, que é corpóreo, pode ser considerado, uma vez que o coração mantém algo vivo. Por outro lado, enquanto princípio do ato de ser da vida, apenas um ato pode ser considerado, pois a própria vida é em ato e apenas um ato pode produzir outro ato. Em sendo a alma o primeiro princípio da vida que é em ato, ela mesma é um ato. Em sendo uma ato, a alma não é corpo.

Segundo Robert Pasnau, a alma em Tomás deve ser tomada como princípio da vida ou daquilo que é primariamente responsável pela existência de um ser vivo, uma vez que é a primeira em termos de ser. Ela é também anterior no que tange ao propósito de um ser vivo, o que aponta para uma dimensão teológica que não trataremos aqui. De forma sumária, a alma é aquilo que é primariamente responsável por toda a vida. Ora, se a própria vida pode ser caracterizada sobretudo pela realização da cognição e do movimento, então, tomar a alma como o primeiro princípio da vida, é afirmar que a alma é o principal responsável pela cognição e pelo movimento⁴⁵.

É a partir dessa afirmação que é fundamentada a crítica à posição de que a alma seria um princípio corpóreo. Argumenta-se que a identificação da alma com o corpo é um erro, pois teorias corporais procuram o primeiro princípio da vida no lugar errado. Essas teorias se detêm sobre os corpos, quando deveriam investigar os princípios da causa da vida a partir da consideração de que a alma é a atualidade de um corpo vivo, o que condiciona sua imaterialidade, pois uma atualidade é sempre incorpórea. De acordo com Pasnau, Tomás argumenta que as teorias que advogam ser a alma um corpóreo se equivocam em sua explicação do que seja a vida, e, conseqüentemente, se equivocam ao explicar a natureza da alma⁴⁶.

De acordo com Tomás, o erro dos filósofos pré-socráticos foi não terem atentado à diferença entre ato e potência na ocorrência da operação cognoscitiva. Na resposta ao segundo argumento inicial, que introduziu a determinação de que toda cognição se faz por semelhança, a apresentação da tese de que há diferença entre ato e potência no ato cognoscitiva evidencia o pano de fundo aristotélico. Foi por desconhecimento da diferença entre ato e potência, atendida por Aristóteles, que os primeiros filósofos teriam errado. A argumentação tomasiana é a de que não é necessário que uma semelhança da coisa conhecida esteja em ato na natureza do cognoscente, pois se considerarmos que algo é primeiro cognoscível potencialmente, e depois conhecido em ato, o que se faz necessário é que o cognoscente esteja em potência para a semelhança do conhecido: “Por isso, não é necessário que na natureza da alma esteja a seme-

⁴⁵ Cf. PASNAU, 2002b, p. 28.

⁴⁶ Cf. PASNAU, 2002b, p. 29.

lhança da coisa corpórea em ato, mas que [a natureza da alma] esteja em modo de potência para tais semelhanças⁴⁷.

Afirmar a necessidade de o cognoscente estar em modo de potência para a semelhança do conhecido é a pedra de toque da tese tomasiana sobre a possibilidade de cognição intelectual humana das coisas corpóreas. É pela distinção entre ato e potência que se sustenta o argumento em favor da possibilidade de se considerar que semelhanças de coisas materiais possam estar em algo imaterial. Vejamos os passos da argumentação:

- 1- Um princípio é apresentado nos argumentos iniciais (toda cognição ocorre por alguma semelhança);
- 2- No *sed contra*, um parâmetro de interpretação é postulado, estabelecendo o matiz da argumentação (a alma é simples e diferente do corpo, pois não se difunde pela massa no espaço, e o parâmetro é postulado sob a autoridade de Agostinho);
- 3- No corpo da resposta uma conclusão baseada no princípio, porém, fora do parâmetro, é tomada como errônea e afastada (Se toda cognição se faz por semelhança, e se a alma conhece os corpóreos, então a alma é corpo. Os filósofos pré-socráticos são apresentados, sem referências, para caracterizar a conclusão afastada como errônea);
- 4- Na resposta ao argumento inicial, um elemento novo é apresentado para que o princípio possa ser mantido sob interpretação do parâmetro (deve-se atentar à distinção entre ato e potência na análise da cognição humana, pois não é o conhecido quem deve estar em ato no cognoscente, mas é necessário que a natureza do cognoscente esteja em potência para a semelhança do conhecido. São mantidos assim tanto o princípio de que toda cognição se faz por alguma semelhança, quanto o parâmetro de que a alma é simples em relação ao corpo. A apresentação das noções de ato e potência evidenciam a fonte aristotélica na qual a tese tomasiana é fundamentada).

No extremo oposto à tese materialista atribuída aos pré-socráticos, a noção de semelhança é utilizada para se afirmar, no 2^{um} de *ST*, I^a, 75, 3, que nem os sentidos utilizam o corpo em sua operação: “[...] semelhantemente, há o sensitivo para o sensível, como o intelectivo [para o] inteligível. Se o intelecto entende o intelectivo sem corpo, então o sentido apreende o sensível sem corpo⁴⁸. No corpo da resposta desse artigo, Tomás afirma que foi Platão quem formulou a tese de que os sentidos não necessitam do corpo para realizar sua operação ao distinguir, contrariamente aos pré-socráticos, os sentidos do intelecto:

⁴⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 357.

⁴⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 360.

Respondo dizendo que os antigos filósofos nenhuma distinção faziam entre sentido e intelecto, e a ambos atribuíam princípios corpóreos. [...]. Platão porém, distinguiu entre intelecto e sentido, e a ambos, entretanto, atribuiu princípios incorpóreos, afirmando que entender e sentir convêm à alma segundo si mesma⁴⁹.

A sequência do corpo da resposta é apresentada fundamentada diretamente em Aristóteles, que afirmou, segundo Tomás, “[...] que só o entender, dentre as operações da alma, é exercida sem órgão corporal. Mas sentir e as conseqüentes operações sensitivas da alma são manifestadas com alguma mudança corporal. Ao ver a pupila é modificada pela espécie da cor, e assim em todas [as operações sensitivas]”⁵⁰. A resposta ao segundo argumento inicial retoma a noção de potência para argumentar que a semelhança entre o sentido e o intelecto está em que ambos estão em potência para seu objeto, mas que cada qual atualiza esta potência de modo distinto: “[...], de certo modo, há o sensitivo ao sensível como o intelectivo ao inteligível, enquanto cada qual é em potência a seu objeto. Mas de outro modo há dessemelhança, enquanto o sensitivo sofre a sensibilidade com mudança do corpo, [...]. O que no intelecto não ocorre”. Ao fim da resposta ao argumento inicial, Tomás afirma que os sentidos apresentam algo necessário ao intelecto, o que marca o afastamento em relação ao platonismo: “Se entendendo o corpo se fatiga, é por acidente, enquanto o intelecto necessita das operações da virtude sensitiva, pelas quais *phantasmas* lhe são preparados”⁵¹.

A estratégia argumentativa tomasiana é a mesma apresentada anteriormente:

- 1- Um princípio é apresentado dentre os argumentos iniciais (há o sensitivo para o sensível como há o intelectivo para o inteligível);
- 2- No corpo da resposta uma conclusão baseada nesse princípio é tomada como errônea e afastada (o sentido realiza sua operação sem corpo como o intelecto realiza sua operação sem o corpo, pois há semelhança na operação de ambos uma vez que há o sensível para o sentido como o inteligível para o intelecto. Tomás apresenta Platão como contraponto aos pré-socráticos, sem apresentar outra referência além de Aristóteles. O Estagirita é tomado como autoridade, e a ele uma terceira resposta é atribuída);
- 3- Na resposta ao argumento inicial, um elemento novo, que concorda com a autoridade, é apresentado para que o princípio possa ser mantido sob nova interpretação (há o sensitivo para o sensível como o intelectivo para o intelecto enquanto ambos estão em potência para seus objetos próprios, porém, a operação de ambos é dessemelhante, pois o sensitivo opera com mudança corporal, mas o intelectivo opera sem mudança corporal).

⁴⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 361.

⁵⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 361.

⁵¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 361 (grifo nosso).

De acordo com Nascimento, a noção de semelhança é tomada por Tomás como um princípio da cognição humana evidente por si mesmo. Isto se verifica na argumentação tomaziana ao atestarmos que suas formulações reconstróem diferentes posições de filósofos antigos fundamentadas no mesmo princípio de semelhança, mas sob interpretações diversas⁵². A posição adotada por Tomás pretende a autoridade de Aristóteles como tutela, que, diferente dos antigos em geral, teria atentado às noções de ato e potência na cognição humana, e pôde, através dessas noções, diferenciar a coisa externa (que é conhecida) da semelhança interna da coisa (que possibilita o conhecimento da coisa externa).

Por fim, devemos notar que uma determinação importante é apresentada ao fim do *ad 2^{um}* de *ST*, I^a, 75, 3: os sentidos preparam algo necessário à operação do intelecto chamado '*phantasma*'. A consequência em se assumir esta posição é que um dos alicerces da resolução para o problema de algo material ser conhecido por algo imaterial será fundado em uma necessária relação, no homem, entre as potências cognoscitivas sensível e inteligível. Veremos a frente como a cognição sensível e os '*phantasmas*' podem ser considerados por Tomás “[...] de certo modo, como a matéria da causa”⁵³ da cognição intelectual.

Portanto, de acordo com Tomás, a cognição pode ser entendida como uma operação própria de seres dotados de sentido e intelecto. Essa operação é a recepção de formas, afirmada como possibilitada pela natureza do cognoscente de acordo com a restrição imposta pela matéria à forma do cognoscente, e verificada pela existência, no cognoscente, da espécie do conhecido. A restrição material determina o grau de imaterialidade do cognoscente, e esse grau de imaterialidade determina o grau cognitivo, sensível ou intelectual. Através dessa determinação imposta pela matéria à cognição, Tomás nos apresenta três teses distintas sobre a cognição humana que ele atribui, sem referências, aos filósofos da antiguidade grega, sendo a tese aristotélica ladeada pela interpretação sobre Agostinho:

- 1- Não há diferença entre o sentir e o inteligir, e o princípio destas operações é material. Essa tese é atribuída aos pré-socráticos.
- 2- Há diferença entre o sentir e o inteligir, e o princípio destas operações é imaterial. Essa tese é atribuída a Platão.
- 3- Há diferença entre o sentir e o inteligir, e o princípio destas operações é adequado ao objeto de cada uma delas. O sentir ocorre com modificação material, enquanto o inteligir não, pois o intelecto é algo apenas da alma. Essa tese é atribuída a Aristóteles, e é fundamentada pela interpretação da palavra de Agostinho, de quem Tomás toma o princípio de que a alma é sim-

⁵² Cf. NASCIMENTO, 2006, pp. 22-23.

⁵³ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 515.

ples em relação ao corpo. Porém, o desenvolvimento tomasiano admite que, mesmo ocorrendo sem modificação corporal, o inteligir necessita de algo que lhe é preparado pelo sentir. Esse algo é nomeado como '*phantasma*'.

c- Os modos de cognição.

A tese atribuída a Aristóteles sobre a diferença entre o sentir e o inteligir, e a possibilidade de relação entre esses dois modos de cognição, é tomada por Tomás como sua, e o autor passa, na sequência, à análise da ocorrência da relação entre o sentir e o inteligir. Para tanto, é fundamental o princípio de que o recipiente é quem condiciona o modo do recebido, como apresentado em *ST*, I^a, 75, 5, que pergunta se a alma é composta de matéria e forma. A problemática a ser tratada pode ser verificada pela argumentação apresentada no *I^{um}* desse artigo, em favor da tese de que a matéria participa da alma: é na própria potencialidade da alma, já vista como condição para que a cognição ocorra, que reside algo da matéria, pois ser potencial é uma característica da matéria⁵⁴. No *sed contra*, porém, Agostinho, que “[...] prova no *Comentário literal ao Gênesis* VIII que a alma não é feita nem de matéria corporal, nem de matéria espiritual”, é apresentado como parâmetro contrário, e é tomado como mote para o desenvolvimento da análise tomasiana⁵⁵.

Tomás interpreta a palavra agostiniana com o objetivo de concluir que a alma é uma forma absoluta, não composta com a matéria. Para conseguir seu intento, o argumento é o de que o inteligir é um tipo de cognição relativo à recepção de formas absolutas, e não de formas compostas. Em sendo o recipiente quem determina o modo de recepção do recebido, e se o recebido é uma forma absoluta, então o recipiente também o é. Em sendo esse recipiente a alma, então a alma é uma forma absoluta, e não composta. No corpo da resposta desse artigo, a análise tomasiana se detém sobre a cognição de algo corpóreo (uma pedra) por algo incorpóreo (a alma humana) para argumentar que não é o conhecido quem determina o modo de cognição, mas sim o cognoscente. Esse desenvolvimento é fundado na noção de recepção, pois se toma como princípio que é o recipiente quem determina o modo do recebido. Para fortalecer essa argumentação, Tomás expõe o modo de ocorrência da recepção de formas pelos sentidos, e a compara com o modo de recepção intelectual da forma:

[...]. É manifesto que quando algo é recebido em algo, é recebido ao modo do recipiente. Assim, um algo é conhecido segundo sua forma está em um

⁵⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 364.

⁵⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 364.

cognoscente. [...]. A alma intelectual, [...], conhece uma coisa em sua natureza, de maneira absoluta, como a pedra enquanto é pedra absolutamente. A forma absoluta da pedra, que é segundo sua própria razão formal, está pois na alma intelectual. [...]. Se a alma intelectual fosse um composto de matéria e forma, as formas seriam nela recebidas como individuais. Desse modo, não conheceria senão as coisas singulares, como acontece nas potências sensitivas, que recebem as formas das coisas em órgãos corporais, porque a matéria é o princípio de individuação das formas⁵⁶.

A consideração de que a cognição pode ser entendida como recepção de formas, e que é o recipiente quem condiciona esta recepção, possibilita a Tomás argumentar que mesmo um corpóreo (uma pedra) pode ser conhecido pela alma intelectual, pois é a alma intelectual, e não o corpóreo, quem determina a relação de cognição. A relação de cognição ocorre quando um cognoscente estabelece o conhecimento sobre algo, sendo então este cognoscente o agente da relação. No caso da cognição intelectual da pedra estabelecida pela alma humana, é a alma humana quem age na determinação do conhecimento da pedra. A ação da alma é a de receber a forma da pedra ao seu modo próprio, no caso do homem, este modo é imaterial e intelectual. O objetivo de Tomás, porém, é o de afirmar a alma como forma absoluta, e para tal o que se toma sem discussão é que a o conhecimento estabelecido pela alma intelectual é absoluto, concernente à razão formal das coisas. Se a alma intelectual conhece uma pedra absolutamente, na própria razão formal da pedra, e se é a alma quem determina o modo de cognição, então esta alma, que é intelectual, é também absoluta.

O que significa, porém, conhecer algo em sua 'razão formal'? Ora, o primeiro que deve ser atentado é a agregação do termo 'razão' ao termo 'forma'. Assim como no caso da 'espécie', que é aquilo que se verifica como existindo no cognoscente após o processo de recepção da forma do conhecido, o termo 'razão' é agregado ao termo 'forma' no sentido de carregar algo da coisa que é inerente à própria coisa, e sem a qual ela não existiria como existe. Estabelecer que a alma intelectual conhece algo na própria 'razão formal' desse algo é afirmar que a própria alma intelectual é 'razão formal' de algo, pois deve ser aplicado aqui o princípio de semelhança. Para ser a 'razão formal' de algo é necessário ser absoluto, pois uma 'razão formal' só o é, propriamente, quando determina de modo idêntico aquilo que dela se segue. Determinar vários idênticamente sob uma mesma 'razão formal' é característica daquilo que é absoluto. Portanto, a alma intelectual, que conhece as coisas absolutamente, pois conhece as 'razões formais' das coisas (ou aquilo mesmo que determina a coisa), é absoluta.

Ocorre porém que entre a alma intelectual (que é imaterial e absoluta) e as coisas sen-

⁵⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 365.

síveis (materiais e compostas) não pode ser aplicado o princípio de semelhança, o que é um impeditivo à ocorrência do ato cognitivo. É a referência à cognição dos sentidos que deve ser tomada como um indicador da solução tomasiana para o problema da cognição intelectual dos corpos (como já visto, Tomás considera que os sentidos preparam algo – o *phantasma* – que é necessário à operação cognoscitiva do intelecto).

O estabelecimento de dois diferentes modos de cognição – o sensível e o inteligível – possibilita a tese de que uma mesma coisa pode ser conhecida de acordo com cada um desses modos. Em sendo o cognoscente quem define o modo de cognição, a coisa é conhecida de acordo com o recipiente cognoscitivo que recebe sua forma. O modo de cognição sensível é definido como aquele próprio da coisa singular material, cuja recepção de formas ocorre em órgãos corporais: estando sujeitos à composição entre matéria e forma, os sentidos recebem em si formas individualizadas pela matéria e conhecem singularmente, e não de maneira absoluta, como é o caso da cognição intelectual. Em sendo a forma o determinante para que haja cognição, então aquilo que é composto de matéria e forma pode, através de sua forma, ser conhecido. O modo desta cognição será determinado pelo cognoscente, que recebe, por alguma semelhança, a forma do conhecido de acordo com o seu modo próprio.

Na resposta ao *I^{um}*, Tomás explica a potencialidade do intelecto não utilizando o vocabulário da participação, mas apresentando a consideração de que a potência é receptiva do ato, e que por isso é proporcional ao ato recebido. Há diversos atos que procedem de um ato infinito, mas esses atos se dividem de acordo com seus objetos. Portanto, há também diversas potências, que se diversificam de acordo com a diversidade dos atos. Segundo o desenvolvimento tomasiano, isto pode ser verificado ao atentarmos o modo dos objetos recebidos no intelecto e na matéria: no intelecto, são recebidas formas universais; na matéria, são recebidas formas individuais. Portanto, tanto o intelecto quanto a matéria podem ser potenciais, mas cada qual está em potência para seu objeto próprio, o que diferencia o modo do intelecto em relação ao modo da matéria. O argumento é o de que se houvesse apenas uma potência infinita receptiva ela não seria diferente do ato primeiro infinito⁵⁷, e como já apresentado, esse é o erro imputado aos pré-socráticos: o desconhecimento da diferença entre ato e potência.

De acordo com Nascimento, o princípio de que é o recipiente quem determina o modo do recebido salvaguarda a semelhança entre a coisa conhecida e o cognoscente, necessária para que se possa estabelecer entre eles a relação de cognição. Tomás fixa o ponto de vista no cognoscente e não na coisa conhecida. De acordo com o comentador, a apresentação tomasiana permite a verificação de que tanto os pré-socráticos, quanto Platão, erraram ao regular o

⁵⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 365.

conhecimento de 'algo' pelo próprio 'algo' conhecido. A posição de Tomás, por outro lado, é a de que o conhecimento se regula pelo cognoscente (ou os sentidos, ou o intelecto), de acordo com a natureza do cognoscente⁵⁸. Essa possibilidade decorre da interpretação tomasiana sobre as noções aristotélicas de ato e potência, que lhe permitem apresentar teses diversas das atribuídas a Platão e aos pré-socráticos a respeito da noção de semelhança.

Considerações finais

Podemos nesse ponto retomar o apresentado até aqui, iniciando pela referência a *ST*, 14, 1, na qual Tomás estabelece, de acordo com um padrão peripatético, que a diferença entre o cognoscente e o não cognoscente é a aptidão natural do cognoscente em receber formas, enquanto o não cognoscente nada tem além de sua própria forma. Segundo o autor, a recepção de formas pode ser verificada no cognoscente pois nele se encontra a espécie do conhecido, e ocorre de dois modos distintos: sensível e intelectual, de acordo com o grau de relação do cognoscente com a matéria. A conclusão apresentada após a análise de *ST*, 14, 1, é a de que 'espécie', mesmo não sendo afirmada como um sinônimo para 'forma', atua, na descrição tomasiana do processo cognitivo, em conjunto com a forma.

Passamos em seguida ao primeiro artigo de *ST*, I^a, 75, que abre o tratado sobre o homem com a consideração do que seja a alma nela mesma. Encontramos nesse artigo o princípio de que a cognição é uma virtude que manifesta a vida. Essa virtude é uma operação que ocorre, necessariamente, por alguma semelhança. Para que essa operação possa ser analisada, é necessário primeiro distinguir o que sejam ato e potência quando de sua ocorrência. Tomás utiliza a distinção entre ato e potência para argumentar que o cognoscente sempre é em potência para as semelhanças do conhecido, mas que o conhecido não é em ato no cognoscente. Para tanto, é apresentado como parâmetro a interpretação de uma referência agostiniana, que afirma que a alma é simples em relação ao corpo. Nesse artigo, aos filósofos pré-socráticos é imputada a tese de que a alma é corpórea, pois esses filósofos não atentaram à diferença entre ato e potência, o que os fez não distinguir o sentir do inteligir. A interpretação sobre a referência agostiniana é de fundamental importância para o desenvolvimento de Tomás, por permitir a argumentação em defesa da não corporeidade da alma. É através desse desenvolvimento que se insere a necessidade de se atentar à relação entre ato e potência na operação cognoscitiva humana.

De *ST*, I^a, 75, 3 destacamos a apresentação tomasiana de Platão, que tem por intento

⁵⁸ Cf. NASCIMENTO, 2006, p. 25.

afastar como errônea a tese contrária à dos pré-socráticos. De acordo com Tomás, Platão fez a distinção entre o sentir e o inteligir, e afirmou que nem o sentir nem o inteligir tem por princípio o corpo. Nesse artigo, a análise tomasiana se fundamenta em Aristóteles como aquele que teria afirmado que o inteligir ocorre separado do corpo mas que o sentir não. O inteligir, porém, necessita de *phantasmas* que lhe são preparados pelas virtudes sensitivas.

Por fim, do artigo quinto de *ST*, I^a, 75 destacamos a conclusão de que é o cognoscente quem determina o modo de cognição. Argumentando que o modo de cognição é determinado pelo cognoscente que recebe formas, pois é o recipiente quem determina o modo do recebido, Tomás pode estabelecer a diferença entre a cognição sensível e a cognição intelectual: a cognição sensível é a cognição da forma individualizada pela matéria, enquanto a cognição intelectual é a cognição da forma de modo absoluto. Nesse artigo, o autor expõe a diferença entre a potência e o ato, e estabelece que a potência é receptora do ato. Essa recepção potencial é adequada ao ato recebido, e como do ato primeiro se seguem atos diversos, diversas são também as potências aptas a receberem esses atos. Não é incoerente então que haja diversas potências receptoras de formas, cada qual adequada a seu ato.

De acordo com Spruit, a tese tomasiana sobre a cognição intelectual humana é fundamentada sobre o princípio de que o intelecto pode apreender os objetos externos a ele, que são materiais, através de processos de mediação. Para a efetivação desse processo, há semelhanças que são elementos mediadores. Essas semelhanças desempenham um papel crucial, possibilitando a efetiva assimilação da realidade material externa pela alma, que é imaterial⁵⁹. Segundo Claude Panaccio, a tese tomasiana sobre o conhecimento humano deve ser caracterizada sob o viés da representação, uma vez que o papel mediador da 'semelhança' só é possibilitado pois a 'semelhança do conhecido' representa a própria 'coisa conhecida'⁶⁰.

A recepção é o primeiro princípio que Tomás estabelece em sua caracterização do que seja cognição. É através da aplicação desse princípio que o cognoscente é diferenciado do não cognoscente, pois no cognoscente se verifica algo recebido do conhecido: a 'espécie'. É também através desse princípio que se define o que é uma potência: aquilo que tem aptidão à recepção. Ora, se o cognoscente é aquele no qual se verifica algo recebido (a 'espécie'), podemos concluir que o cognoscente detém potências aptas a receberem essa 'espécie'. O que segue desse princípio é a identificação da cognição como um manifestador da vida, pois apenas seres vivos, a partir de certo grau, são dotados de potências cognitivas aptas a receberem espécies. Essas potências também se ordenam em graus: a sensação e a intelecção.

⁵⁹ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 159.

⁶⁰ Cf. PANACCIO, 2000, 7-8.

O grau de cognoscibilidade do cognoscente é definido de acordo com a materialidade do cognoscente, e é verificado em uma diferença entre a cognição dos sentidos e do intelecto pela relação de cada um com a matéria.

O segundo princípio tomado por Tomás em sua caracterização do que seja a cognição é a noção de semelhança, relacionada às noções aristotélicas de ato e potência. Esse princípio condiciona que toda cognição ocorra por alguma semelhança entre o cognoscente e o conhecido. As noções de ato e potência permitem a Tomás argumentar que a cognição se efetua através de potências receptoras de semelhanças de coisas, mas não que as próprias coisas estejam em ato na potência cognoscente.

O parâmetro apresentado por Tomás em sua interpretação tanto sobre o princípio de recepção quanto sobre o princípio de semelhança é tomado de Agostinho, que possibilita a conclusão de que a alma intelectiva é forma absoluta. A esta se relaciona a tese aristotélica de que a intelectão é a única operação da alma que se realiza separada do corpo. A conclusão é a de que o modo da cognição intelectiva é absoluto, pois o intelecto recebe, a seu modo separado, semelhanças do conhecido. O sentido, por sua vez é considerado relacionado à matéria, mas não absoluto, e por isso seu modo de cognição é individual. O modo próprio da cognição sensível então é o da recepção de semelhanças do conhecido, individualizadas pela matéria, em órgãos corporais.

A constatação de que há no cognoscente uma semelhança do conhecido, nele produzida através da recepção da espécie do conhecido, revela também que a semelhança presente no cognoscente é ao modo dele: ou sensível ou inteligível. Essa diferença de modos é garantida pelo princípio de recepção, que postula que tudo o que é recebido o é ao modo do receptor. A distinção entre os modos de cognição permite a Tomás argumentar que uma mesma coisa pode ser conhecida de modo sensível ou inteligível, pelo intermédio de semelhanças. A diferença entre a cognição sensitiva e a cognição intelectiva reside no modo de recepção da forma, condicionada pela relação do cognoscente com a matéria: a cognição sensitiva é receptiva de formas sem matéria, porém esta recepção ocorre em órgãos corporais, pois os sentidos estão sujeitos à composição com a matéria. O que decorre disto é que o modo do conhecimento sensitivo é singular e material. Por sua vez, a cognição intelectiva é receptora de forma absolutas, pois a operação intelectiva é totalmente imaterial. Porém, Tomás afirma que a cognição intelectiva necessita de *phantasmas* que lhe são preparados pelas operações sensitivas, o que aponta para uma necessidade de relação entre os sentidos e o intelecto para a ocorrência do ato intelectivo.

As noções de 'espécie' e '*phantasma*' serão fundamentais para a tese tomasiana sobre a

necessária relação entre os sentidos e o intelecto para a ocorrência da cognição intelectual humana dos sensíveis. Em tendo a sido a 'espécie' a primeira destas noções a emergir em nossa apresentação, e já indicado que a 'espécie' pode ser tomada como uma 'semelhança do conhecido', vejamos primeiro o que a 'espécie', para passarmos na sequência à definição de '*phantasma*'.

2 – *A espécie*

Apresentação

Visto no capítulo anterior, através da referência a *ST*, I^a, 14, 1, que a noção de 'espécie' é afirmada por Tomás como aquilo que acompanha a forma na efetivação do processo cognitivo, o objetivo de nossa investigação neste capítulo será a busca por uma definição do que seja espécie na acepção tomasiana. O argumento apresentado anteriormente para a caracterização da 'cognição' como 'recepção de formas' foi o de que se constata que a espécie do conhecido está no cognoscente ao final do processo cognitivo, e assim a cognição pode ser definida como recepção de formas⁶¹. A cognição também deve ser entendida como operação que manifesta a vida em conjunto com o movimento, pois é verificável que apenas alguns seres vivos podem receber semelhanças de cognoscíveis em sua alma⁶². A recepção de cognoscíveis pode ocorrer de dois modos: sensível e inteligível. Esses modos de recepção podem ser verificados no homem, que detém tanto a cognição sensível, como outros animais, quanto a cognição intelectual, por conta de seu intelecto.

A verificação de que um mesmo cognoscível pode ser recebido por esses diferentes modos de cognição, como a forma da mesma pedra pode estar tanto no intelecto quanto nos sentidos de um mesmo cognoscente, permite a conclusão que é o modo do cognoscente quem define o modo da operação cognoscitiva. A operação cognoscitiva será sensível no caso dos sentidos, pois são os sentidos quem determinam o modo da operação; será intelectual, no caso do intelecto, pois é esse quem determina seu modo de operação⁶³.

Se a espécie é aquilo que é verificável num cognoscente ao final do processo cognitivo, se há pelo menos dois modos de ocorrência desse processo cognitivo: sensível e intelectual, e se é o cognoscente quem determina o modo de cognição pois é o cognoscente quem recebe a forma, então, dois serão também os modos da espécie: sensível e inteligível. Segundo Spruit, 'espécie', em Tomás, pode ser tomada como aquilo que representa o aspecto característico dos entes naturais, que as virtudes cognoscitivas recebem quando do contato com as coisas sensíveis. O princípio desta ação receptiva é a sensação, e a espécie pode ser tomada como um efeito da coisa sensível pelo qual é noticiada a estrutura formal desta coisa. De acordo como o comentador, o caráter geral da espécie é que ela é um princípio instrumental, um mediador, e não o próprio objeto da cognição. Uma vez recebida, a espécie

⁶¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 14, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. I, p. 316.

⁶² TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 357.

⁶³ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 365.

permite a produção, no receptor, de semelhanças representativas das coisas das quais são espécies. No caso do homem, essa produção ocorre na alma humana e por ela própria, ao modo próprio da virtude cognoscitiva receptora da espécie⁶⁴.

Spruit atenta que o termo 'espécie' é relacionado a 'ideia', tradução latina do termo grego 'eidos', e também à 'forma' através de interpretações realizadas em chave platônica por Cícero, no século I a.C., e Agostinho⁶⁵, no início do século V. De acordo com o comentador, desde Agostinho 'espécie' indica a imagem ou a semelhança de um objeto percebido nos sentidos e no intelecto, e, no desenvolvimento da escolástica do século XIII, outros significados, interpretados em chave aristotélica pela tradição peripatética árabe, são agregadas a esta noção⁶⁶. Pierre Michaud-Quantin afirma que a raiz do termo latino 'espécie' se refere ao traço exterior de algo, que compõe a silhueta desse algo. O comentador alerta que a tradução do grego 'eidos' por 'especie', em chave peripatética, é legado à escolástica pelas traduções de Boécio, no início do século VI, às *Categorias* de Aristóteles e à *Isagoge* de Porfírio⁶⁷. É inegável, porém, que a introdução dos comentários árabes da obra aristotélica, a partir do século XII, e as traduções de filósofos e comentários gregos para o latim, realizadas por Guilherme de Moerbeke no início do XIII, tiveram influência determinante no desenvolvimento da noção de 'espécie' na escolástica da segunda metade do século XIII⁶⁸.

Tendo por objetivo a relação das interpretações tomasianas sobre Agostinho em relação com Aristóteles, apresentaremos primeiro a presença agostiniana na definição de Tomás sobre a noção geral de 'espécie'. Em seguida, nos deteremos propriamente sobre o que seja a 'espécie inteligível', evidenciando primeiro sua função e por fim sua origem, também fundamentadas em interpretações sobre Agostinho, e finalizada por uma apresentação da doutrina peripatética da abstração.

a- Espécie em relação a forma.

Tomada a espécie não em um de seus diferentes modos (sensível ou inteligível), mas em sua relação com a forma, é de se notar que Agostinho surge como referência fundamental da apresentação tomasiana. Em *ST*, I^a, 45, 7, ao expor a tese sobre a necessidade de haverem vestígios da Trindade nas criaturas, Tomás argumenta, interpretando referências agostinianas, que a 'espécie determinada pela forma' é uma representação que pode ser entendida como um

⁶⁴ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 163.

⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, 1993.

⁶⁶ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, pp. 96-115.

⁶⁷ Sobre a famosa querela medieval decorrente das leituras da *Isagoge* e das *Categorias*, ver LIBERA, 1996.

⁶⁸ Cf. MICHAUD-QUANTIN, 1971, pp. 113-150.

vestígio da Trindade presente na criatura, em conjunto com a 'subsistência do ser' desta criatura e com a 'ordenação a algo distinto' que esta criatura tem:

Em todas as criaturas se descobre uma representação da Trindade ao modo de vestígio, enquanto em qualquer criatura se encontra algo necessário que se reduz às divinas Pessoas como sua causa. Assim, qualquer criatura subsiste em seu ser, e tem uma forma pela qual é determinada sua espécie, e têm uma ordenação a algo distinto. Segundo é substância criada representa sua causa e princípio, e assim demonstra a Pessoa do Pai [...]. Segundo é forma e espécie representa o Verbo, segundo a forma do artificio externa a concepção do artífice. Segundo o que tem ordem representa o Espírito Santo [...] pois a ordem do efeito a algo outro provém da vontade do criador. Assim, diz Agostinho no livro VI de *Sobre a Trindade* que vestígios da Trindade são encontrados em cada criatura 'segundo algo é uno, e segundo é enformado por alguma espécie, e segundo ao que ordem tem'. [...] E isto também é reduzido a outra tríade postulada por Agostinho, o modo a espécie e a ordem; e [Agostinho] também postula, no livro das *Oitenta e três questões*, 'o que se constata, o que se discerne, o que é congruente'. Assim, algo se constata por sua substância, é discernido por sua forma e é congruentemente ordenado⁶⁹.

O texto tomasiano citado apresenta três referências agostinianas que, no que tange à noção de espécie, são relacionados no intuito de fundamentar a tese de algo é discernível em relação a outro algo em função da forma que é proporcionada por sua espécie. A obra *Sobre a Trindade* dá o mote da argumentação, ocorrendo tanto no corpo da resposta quanto no *sed contra*⁷⁰. Dela, Tomás apresenta a 'unidade', a 'enformação sob espécie', e a 'ordenação'. A tríade: 'modo', 'espécie' e 'ordem', é tomada por Tomás de *Sobre a natureza do bem*, conforme apontamento da edição leonina, que também indica ser a questão 18, do livro das *Oitenta e três questões diversas*, aquela que apresenta o 'constatável', o 'discernível' e o 'congruente'.

Interpretando Agostinho, Tomás pode tomar a noção de 'espécie' em conjunto com a noção de 'forma' como aquilo que permite a diferenciação das criaturas entre si e também em relação ao próprio criador, que é infinito e ultrapassa qualquer forma que uma espécie traria consigo. Interpretando as referências dos textos agostinianos, Tomás pode definir o que seja uma criatura de modo geral, através de um esquema trinitário:

- 1- Uma criatura é constituída por uma substância.
- 2- Uma criatura se distingue por sua forma.
- 3- Uma criatura é ordenada congruentemente.

É no segundo caso que a noção de 'espécie' esta inserida, pois a espécie é aquilo segundo o qual algo é enformado. De acordo com Michaud-Quantin, a influência do

⁶⁹ TOMÁS, ST, I^a, 45, 7, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 61.

⁷⁰ TOMÁS, ST, I^a, 45, 7, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 61.

trinitarismo de Agostinho na definição de 'espécie' é um aspecto significativo da produção escolástica. A 'espécie' é identificada com o segundo elemento do trinitarismo agostiniano, e designa a função determinadora da forma que possibilita que 'algo' seja diferenciado de 'outro algo' por uma distinção que lhe é inerente. Segundo o comentador, a esta interpretação sobre Agostinho se soma à noção peripatética de 'espécie', que, oriunda da lógica aristotélica, também é relacionada à forma⁷¹. O desenvolvimento de *ST*, I^a, 50, 2, na qual Tomás discute a possibilidade de o anjo ser composto de matéria e forma⁷², pode ser tomada como exemplo da interpretação sobre a noção de 'espécie' apresentada em chave peripatética, como a referência do *I^{um}* anuncia:

Tudo o que está contido sob algum gênero é composto de gênero e diferença. [A diferença] advém ao gênero e constitui a espécie. O gênero é submetido à matéria; a diferença, entretanto, à forma, como é dito em *Metafísica* VII. [...] logo, tudo o que é do gênero, é composto de matéria e forma⁷³.

O segundo argumento inicial apresenta o princípio de que receber e sustentar são propriedades da matéria, possíveis de serem encontradas nos anjos⁷⁴, o que poderia servir de argumento para que o anjo fosse afirmado como uma criatura composta de matéria. Tomando como princípio que o anjo é uma “[...] substância sempre em movimento, porque sempre é em ato de inteligência, não sendo as vezes ato e as vezes potência, como nós”⁷⁵, Tomás argumenta que a operação de algo revela a natureza desse algo. Ora, uma operação deve ser aferida por aquilo que dela resulta. No caso da inteligência, seu resultado é a recepção, num intelecto, tanto da razão quanto da espécie do inteligido de modo imaterial e universal. A aplicação do princípio de recepção permite o argumento de que é o cognoscente quem determina o modo de ocorrência da operação cognoscitiva, pois é o recipiente quem determina o modo do recebido. Se o recebido é imaterial, então o receptor é imaterial. Em sendo esse receptor um intelecto, se conclui que ele é imaterial. A diferença que há entre o intelecto humano e o intelecto angélico é uma diferença de virtude, sendo a do anjo superior pois o anjo é pura inteligência. Desse modo, conclui-se que o anjo não é composto de matéria⁷⁶.

É de se notar que a espécie é apresentada em conjunto com a razão quando da cognição intelectual de algo. Desta maneira, além de 'forma', que permite o sentido de 'representar' algo, agrega-se à 'espécie' a relação com a 'razão' de algo. É sob esta

⁷¹ Cf. MICHAUD-QUANTIN, 1971, pp. 141-143.

⁷² TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, 2001-2006, vol. II, p. 115.

⁷³ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 115.

⁷⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, *2^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 115-116.

⁷⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 1, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 115.

⁷⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 115-116.

interpretação que Tomás encaminha sua resposta ao primeiro argumento inicial, de filiação aristotélica. Nesta, o autor afirma que a diferença constitui a espécie sob o argumento de que um ser é constituído sob uma espécie segundo o grau que ocupa entre os outros seres. A interpretação sobre Aristóteles ocorre para corroborar a tese tomasiana:

[...] as espécies das coisas são como números, ao qual se adicionam ou subtraem unidades conforme foi dito em *Metafísica* VIII. Nas coisas materiais, um é o que determina o grau da espécie: a forma; outro é aquilo que é determinado: a matéria. Donde um ser submetido ao gênero, e outro à diferença. Porém, nas coisas imateriais, não é alheio o determinado do determinante. [...]. E assim, gênero e diferença não são aceitos segundo um e outro, mas segundo um e o mesmo. Mas, esta diversidade de consideração é nossa: enquanto nosso intelecto considera alguma coisa de modo indeterminado, aceita a razão do gênero; enquanto considera de modo determinado, aceita a razão da diferença⁷⁷.

A interpretação metafísica de Tomás para a utilização aristotélica de um princípio aritmético, a adição e a subtração, é o de que há diferença hierárquica entre espécies de acordo com a materialidade ou não daquilo ao qual a espécie se adéqua. No caso das criaturas materiais, há um determinante e um determinado que formam a espécie dessa criatura. A forma é o determinante, enquanto a matéria é o algo determinado. A diferença e o gênero se relacionam cada qual com um dos componentes desta relação. A diferença ocorre na forma, pela qual a espécie é determinada. O gênero submete a matéria, na qual a determinação da espécie se realiza. A recepção da forma então exerce papel de determinação de espécie. A resposta ao segundo argumento pode ser interpretada sob esta perspectiva. Nessa resposta, Tomás opõe o intelecto à matéria, e afirma que há um modo imaterial de recepção da forma que é próprio de substâncias imateriais e diferente do modo de recepção da forma na matéria:

Com efeito, a matéria recebe a forma, e segundo a mesma é constituída o ser de alguma espécie. [...] porém, o intelecto não recebe formas assim, pois se verificaria a opinião de Empédocles, que postulou que a terra é conhecida pela terra, e o fogo pelo fogo. Mas a forma inteligível é no intelecto segundo sua própria razão formal, e assim ela é conhecida pelo intelecto. Uma tal recepção não é recepção da matéria, mas é recepção da substância imaterial⁷⁸.

A recepção da forma, na matéria, gera um ser determinado em uma espécie. Esse é o tipo de recepção próprio das coisas materiais, e essa determinação da espécie ocorre em função da forma recebida. A recepção da forma, num intelecto, constitui não o ser de uma

⁷⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, *ad 1^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 117-118.

⁷⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 50, 2, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 118.

espécie determinada, mas a cognição de uma espécie determinada. Esse é um tipo de recepção próprio às substâncias imateriais. É de se notar que Tomás apresenta Empédocles, sem referências, como detentor de uma tese contrária, o que lhe possibilita a exposição de sua própria tese através da contra-argumentação.

Michaud-Quantin afirma que o campo semântico do termo 'espécie' é suficientemente amplo no período escolástico, o que possibilita o paralelismo apresentado acima. De seu aspecto primitivo, relacionado ao aspecto exterior de algo, o primeiro alargamento do termo 'espécie' é em direção à noção de 'semelhança', propiciado pela influência da tradução grega do termo 'eidos' (ideia) em chave platônica, o que possibilita a tese de que a espécie é uma imagem daquilo que ela especifica, que é semelhante à própria coisa especificada existente na realidade. O que se agrega à função de 'espécie' é a função de 'representação'. Durante o século XIII, a noção de 'espécie' será largamente utilizada no desenvolvimento de teses sobre o conhecimento, sendo entendida, de modo geral, como uma imagem do objeto sensível que é semelhança representativa do próprio objeto que existe na realidade. Essa imagem é apresentada como aquilo que possibilita a ocorrência de um processo cognoscitivo, seja ele sensível ou intelectual⁷⁹.

Nosso objetivo é evidenciar que a argumentação de *ST*, I^a, 50, 2 permite sustentar a tese de que é a mesma noção de 'espécie' que está sendo referida ao se tratar tanto da espécie do ser de algo, que a forma traz quando de sua composição com a matéria (note-se o aspecto primitivo do termo 'espécie' como silhueta do objeto), quanto da espécie inteligível, que é conhecida intelectualmente em sua razão formal. Essa evidência pode ser verificada pela manutenção da relação entre 'espécie' e 'forma' no percurso apresentado, seja ao se tratar de intelectão, seja ao se tratar de especificação ou enformação de matéria. A tese apresentada pode ser também verificada pela referência à *ST*, I^a, 58, 2, na qual a presença de Agostinho é novamente fundamental. Ao perguntar pela possibilidade de o anjo inteligir muitas coisas simultaneamente, Tomás apresenta, no segundo argumento inicial, uma analogia entre a operação intelectual e a ocorrência de composição entre matéria e forma, através do argumento de que “[...] a intelectão ocorre [...] segundo o intelecto é enformado pela espécie inteligível, como um corpo é enformado pela figura. Como um corpo não poder ser enformado por diversas figuras, então um intelecto não pode, simultaneamente, inteligir diversos inteligíveis”⁸⁰. Ora, também como no evidenciado pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 50, 1, a noção de espécie, que se refere à cognição intelectual, é relacionada àquilo que

⁷⁹ Cf. MICHAUD-QUANTIN, 1971, pp. 115-118.

⁸⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 58, 2, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 183.

enforma um corpóreo, e enformar pode ser entendido como determinação de ser, ou aquilo que define o que algo existente na realidade é.

Na sequência, Agostinho é apresentado no *sed contra*, tendo dito no “[...] *Comentário literal ao Gênesis* IV que 'a potência da mente espiritual angélica, fácil e simultaneamente, compreende o conjunto que quiser’”⁸¹. Tomás interpreta a referência agostiniana para argumentar que, no caso da cognição de um contínuo, dois modos devem ser tomados: a multiplicidade das partes e a unidade do contínuo. Tomado o contínuo em sua unidade, o ato cognitivo de apreensão da espécie que representa esse contínuo é um. Se o contínuo é tomado na multiplicidade de suas partes, há de se considerar que cada parte é também uma unidade, e cada uma é representada por uma espécie. Portanto, diversos serão os atos cognitivos de apreensão desse contínuo. Porém, como no caso do contínuo tomado em sua unidade, as operações cognoscitivas de apreensão das partes do múltiplo se realizam de maneira una, pois seus objetos de operação são também unos. Aristóteles é apresentado como referência para corroborar sua tese, pois no caso da consideração de um contínuo:

[...] Se cada [parte] é aceita por si, são muitas, e por uma operação una não podem ser aceitas simultaneamente pelos sentidos ou pelo intelecto. De outro modo, [as partes] são aceitas como unas em um todo, e assim, simultaneamente e por uma operação una, são conhecidas tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto, [...], como é dito em *Sobre a alma* III⁸².

A interpretação tomasiana é a de que a multiplicidade é cognoscível por uma única operação quando apresentada como um único cognoscível, porém, quando cada uma das partes é conhecida em si, para cada cognição há de ocorrer uma operação. Se múltiplas coisas compartilharem uma mesma espécie, elas são conhecidas por uma única espécie. Ora, se uma coisa é inteligida em ato conforme a semelhança dessa coisa se encontra no intelecto, então tudo aquilo ao qual se refere a semelhança presente no intelecto será conhecido simultaneamente. Conclui-se então que “[...] quaisquer [coisas] que possam ser conhecidas por uma espécie inteligível, são conhecidas por um inteligível, e assim são simultaneamente conhecidas. Porém, aquilo que por diversas espécies inteligíveis é conhecido, é captado por diversos inteligíveis”. Ao fim do corpo da resposta, Tomás apresenta Agostinho novamente, para corroborar a tese de que a operação cognoscitiva do anjo é simultânea por ocorrer diretamente por apenas uma espécie inteligível que é a essência divina: “[...] em tal cognição, tudo é conhecido simultaneamente. [Pois, em tal essência,] 'não serão volúveis nossas

⁸¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 58, 2, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 183.

⁸² TOMÁS, *ST*, I^a, 58, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 183.

cognições, indo e vindo de algo para outro, mas toda nossa ciência perceberemos simultaneamente e veremos una', como Agostinho diz em *Sobre a Trindade XV*⁸³.

É sobre esse pano de fundo agostiniano que Tomás argumenta, na resposta ao segundo argumento inicial, “[...] que o intelecto é enformado pela espécie inteligível que tem em si e pode, por esta espécie inteligível, intuir simultaneamente muitos inteligíveis, como um corpo pode ser semelhante a muitos corpos simultaneamente por uma figura”. O intento pretendido é a evidenciação da analogia apresentada por Tomás entre a recepção da espécie em um intelecto e a recepção da espécie na matéria. No caso do intelecto, ele é enformado ao receber e deter em si uma espécie inteligível, e adquire conhecimento daquilo que é representado pela espécie. Se muitas coisas puderem ser representadas pela mesma espécie, então o conhecimento adquirido pela espécie se aplica a muitos. Isto se verifica também pela ocorrência da determinação que a matéria sofre quando especificada por uma forma. Com efeito, corpos materiais diferentes que são enformados por uma mesma espécie apresentam figuras semelhantes⁸⁴. Essa analogia apresentada por Tomás parece ser conclusiva no sentido de ser uma mesma 'forma' que determina sob 'espécie' aquilo que ela enforma. A diferença está no receptor da forma, pois é o receptor quem determina o modo do recebido.

De acordo com Michaud-Quantin, a relação entre as noções de 'espécie' e 'forma' é fundamentada pelos escolásticos tanto em interpretações sobre a obra de Agostinho quanto sobre a obra de Boécio (e mesmo nos comentários árabes de Aristóteles), ou seja, tanto em chave platônica quanto em chave peripatética, 'espécie' e 'forma' são noções cujos significados são sempre definidos em estrita correspondência. Essa correspondência ocorre porque a definição desses termos comporta dois elementos intrínsecos, que são o ser e a cognição. Ao utilizar o termo 'espécie', os autores escolásticos exprimem, conjuntamente, tanto a noção de ser de algo, condicionado por uma 'semelhança representativa', que deve ser uma forma perfeita ou exemplar; quanto a noção de cognoscibilidade de algo, que está condicionada à ocorrência de uma 'semelhança representativa perfeita' que enforma o cognoscente. Segundo o comentador, a amálgama entre os desenvolvimentos proporcionados pelas raízes platônica e aristotélica da noção de 'espécie' é fortalecida a partir do século XIII pela novas traduções da obra de Aristóteles. Nesse século, verifica-se a definição das noções de 'forma' e 'espécie' como sinônimos em muitos autores⁸⁵.

Passemos então à conclusão desse tópico. Pelo desenvolvimento apresentado, é possível fundamentar a tese de que as leituras tomasianas tanto de Agostinho, quanto de

⁸³ TOMÁS, *ST*, I^a, 58, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 184.

⁸⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 58, 2, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 184.

⁸⁵ Cf. MICHAUD-QUANTIN, 1971, pp. 137-143

Aristóteles, são interpretadas em conjunto, proporcionando a Tomás a possibilidade de formulações próprias. O estabelecimento de uma noção geral de 'espécie' pode ser tomado como exemplo de nossa hipótese. Apresentando uma formulação de cognição enquanto recepção de formas fundamentada em Aristóteles, Tomás estabelece que a existência da 'espécie' do conhecido no cognoscente é aquilo que garante que a operação cognoscitiva foi realizada. Ocorre que deve ser analisado o que possibilita a esse elemento, a 'espécie', que desempenhe tal função.

A pesquisa sobre o que possibilita que 'espécie' seja aquilo do conhecido que se encontra no cognoscente, na primeira parte de *ST*, nos revela que um dos fundamentos desta noção repousa na interpretação tomasiana sobre o trinitarismo de Agostinho, no qual é fundamentada a noção de que a 'espécie' é uma semelhança representativa de algo, atrelada à forma desse algo e pela qual as coisas são discerníveis entre si. Transposta ao esquema peripatético, a 'espécie' é apresentada por Tomás tanto em relação com o 'gênero' e a 'diferença', quanto em relação com 'matéria' e a 'forma' de algo. Toma-se o gênero em conjunto com a matéria, e a diferença em conjunto com a forma, e se aplica o princípio de recepção: a recepção da forma na matéria constitui algo em uma espécie, assim como o a ação da diferença sobre o gênero resulta na divisão por espécie. A recepção de formas cumpre, portanto, papel fundamental para a formulação tomasiana, pois é através dela que se explica como algo material é constituído sob uma determinada espécie.

Ocorre porém que Tomás considera que aquilo que é imaterial recebe formas de modo diverso daquilo que é material. A recepção da forma em um intelecto não constitui algo em uma espécie, mas constitui a cognição da 'espécie' de algo. É através do princípio de recepção que Tomás pode argumentar que uma mesma forma tanto determina o ser de algo, ao enformar a matéria, quanto determina a intelecção de algo, ao enformar um intelecto. O que possibilita isso, porém, é o fundamento de que a 'espécie' carrega em si a determinação pela forma, e isto independe do receptor da forma. A 'determinação pela forma' garante que a espécie seja aquilo que define ou especifica algo, seja em uma virtude cognoscitiva, seja na matéria. No caso do intelecto, esta espécie é inteligível, e através dela o intelecto estabelece conhecimento sobre aquilo que ela representa. Vejamos então o que seja propriamente esta 'função' da 'espécie inteligível', ressaltando as referências à Agostinho.

b- A espécie inteligível

b1- Função da espécie inteligível

Podemos repassar *ST*, I^a, 75, 5, sobre o tema em questão, pois nesse artigo ocorre a primeira menção à modalidade inteligível de espécie no tratado da natureza humana. Essa ocorrência está no argumento de que há uma espécie que participa do ato cognitivo intelectual, permitindo ao intelecto realizar a operação que o define, que é a cognição das naturezas dos corpos de modo absoluto. A espécie inteligível é afirmada como aquilo que permite a um intelecto sofrer mudança de ignorância para ciência, enquanto esse intelecto estiver em potência para essa espécie⁸⁶.

ST, I^a, 75, 5 tem por objetivo estabelecer que a alma não é algo composto de matéria e forma, como a referência a Agostinho no *sed contra* indica⁸⁷. O desenvolvimento do corpo da resposta termina por concluir que a cognição é recepção da forma do conhecido no cognoscente, e que é o modo do recipiente quem condiciona o modo como algo é recebido. O que se argumenta é que o intelecto recebe as formas das coisas que conhece de um modo que lhe permite conhecê-las em sua natureza absoluta, que é o modo próprio da razão formal da alma humana enquanto intelectiva. Tomado por princípio que o modo cognitivo próprio do intelecto é o da natureza absoluta da coisa conhecida, e em sendo essa cognição condicionada pelo modo de ser do intelecto, se conclui que o intelecto é também forma absoluta, não composta com a matéria⁸⁸.

Se tomamos a mudança de ignorância para ciência, proporcionada pela espécie inteligível, como cognição, já estabelecida como recepção de formas, devemos argumentar então que é a espécie inteligível, que participa do ato intelectual, o elemento que possibilita ao intelecto a ação de receber a forma do conhecido ao seu modo próprio que é o da natureza absoluta. Esta ação nada mais é do que a própria operação do intelecto, que é aquilo que difere, em natureza, a alma humana da alma dos outros animais.

De acordo com Louis-Bertrand Geiger, na tese tomasiana sobre a inteligência humana o sentido de 'participação da espécie no ato intelectual' é sempre um “contato” entre o intelecto e um inteligível em ato. Na definição do ato intelectual humano, a nomenclatura da participação exprime o ato intelectual de recepção do inteligível, que ocorre por esse “contato”. De acordo com o comentador, a caracterização do ato intelectual como participação é decorrente da tese de que o objeto da participação é um inteligível em ato. Essa tese permite uma distinção clara entre o intelecto e o objeto da operação intelectual, pois o

⁸⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 365-366.

⁸⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 364.

⁸⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 364-365.

próprio inteligido não é o mesmo que aquele que entende⁸⁹.

É de se atentar que, no contexto geral de *ST*, I^a, 75, a problemática sobre a definição de 'algo' ser sempre condicionada pela operação própria que esse 'algo' executa, possibilita a emergência da noção de 'espécie'. A perspectiva operativa ocorre na definição de que a natureza de uma espécie é exatamente a operação própria executada pelos componentes dessa espécie. No caso da espécie humana, esta operação é a recepção de formas em sua alma intelectual ao modo dela, que é imaterial e absoluto. Essa operação permite a cognição intelectual de coisas materiais, por meio das espécies destas coisas. De acordo com Spruit, a espécie poder ser entendida como uma representação intencional da essência de 'algo' em seus aspectos fundamentais. Através da espécie, é possível o conhecimento de 'algo' em sua própria estrutura formal, e não apenas como uma imagem⁹⁰.

Isto pode ser verificado pelo desenvolvimento de *ST*, I, 84, 1. Nesse artigo de *ST*, Tomás pergunta explicitamente sobre a possibilidade de cognição intelectual dos corpóreos e conclui, ao final do corpo da resposta, que a alma humana conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário. Os dois primeiros argumentos iniciais de *ST*, I^a, 84, 1 e suas respectivas respostas trazem Agostinho como referências, e interpretando essas referências Tomás introduz a noção de 'espécie inteligível' no desenvolvimento argumentativo da tese sobre a possibilidade de cognição intelectual dos sensíveis.

No *I^{um}*, duas obras agostinianas são citadas por Tomás:

Diz Agostinho em *Soliloquios* II que 'corpos o intelecto não pode compreender, nem algo corpóreo, a não ser que os sentidos possam'. Diz também no *Comentário literal ao Gênesis* XII que a visão intelectual é daquilo que é por sua essência na alma. Esse modo não é o dos corpos. Portanto, a alma não pode pelo intelecto conhecer os corpos⁹¹.

O *2^{um}* toma a analogia entre o intelecto e os sentidos para afirmar que assim como a relação que os sentidos têm para com os inteligíveis é a de não cognição, o intelecto também deverá ter esta relação de não cognição com os sensíveis⁹². A dificuldade apresentada é o cerne do problema: como ultrapassar o impeditivo da não possibilidade de relação entre aquilo que é material e aquilo que é imaterial?

No corpo da resposta de *ST*, I^a, 84, 1, Tomás desenvolve o argumento de que o intelecto recebe espécies de corpos materiais e mutáveis a seu modo, imaterial e imutável.

⁸⁹ Cf. GEIGER, 1942, pp. 106-108.

⁹⁰ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 160.

⁹¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 1, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 498.

⁹² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 1, *2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 498.

Recorrendo a uma analogia entre a semelhança operativa do intelecto e dos sentidos, e apoiado no princípio de que é o recipiente quem determina o modo do recebido, Tomás pode argumentar que o intelecto estabelece cognição das coisas sensíveis a seu modo, imaterial e universal, através da recepção das espécies dos sensíveis⁹³. A tese tomasiana é calcada nesse ponto nas noções de semelhança e recepção, e através delas é possível a apresentação da analogia entre intelecto e sentidos: de maneira semelhante aos sentidos, o intelecto recebe a seu modo as espécies (que também são semelhanças) dos corpos sensíveis. A semelhança entre intelecto e sentido está na operação receptiva de ambos, e aí reside a analogia. Porém, cada qual (o sentido ou o intelecto) realiza sua operação receptiva a seu modo próprio. Desta maneira, uma mesma coisa pode ser conhecida tanto pelo sentido quanto pelo intelecto.

A resposta ao primeiro argumento inicial apresenta uma interpretação sobre os textos de Agostinho que distingue o algo que é conhecido daquilo pelo que esse algo é conhecido. Segundo Tomás, a cognição intelectual dos corpos não se realiza através dos corpos mesmos ou de semelhanças materiais, mas por espécies imateriais e inteligíveis, que podem estar na alma, e assim os textos de Agostinho devem ser entendidos⁹⁴. A referência dos *Soliloquios* é interpretada por Tomás para fortalecer a tese de que a cognição sensível é uma operação diversa da cognição intelectual, e que o intelecto não se relaciona com coisas corpóreas. É sob esta ótica que a referência ao livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* deve ser interpretada. Apresenta-se aqui a espécie inteligível como o operador do ato intelectual de cognição, e na resposta ao 2^{um}, outra referência agostiniana é interpretada no intuito de finalizar a tese em questão, estabelecendo a hierarquia entre sentido e intelecto:

Ao segundo, dizemos que, de acordo com Agostinho em *A cidade de Deus* XXII, não se pode dizer que, pelos sentidos conhecerem apenas os corpóreos, o intelecto conhece apenas o espiritual, pois se seguiria que Deus e os anjos não conheceriam os corporais. A razão desta diversidade é que a virtude inferior não se estende ao que é da virtude superior, mas a virtude superior opera o que é da virtude inferior de modo mais excelente [do que a virtude inferior]⁹⁵.

A interpretação tomasiana sobre Agostinho permite a tese de que as coisas sensíveis podem ser conhecidas pelo intelecto, que é uma forma imaterial, por conta da superioridade desse último em relação aos sentidos, pelos quais, as coisas sensíveis são captadas. Segundo Tomás, há algo que permite ao intelecto a cognição dos sensíveis, e esse algo é a espécie

⁹³ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 498-500.

⁹⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 1, *ad 1^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 500.

⁹⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 1, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 500.

inteligível, entendida como uma semelhança da coisa conhecida que é imaterial e inteligível (mas não material e sensível). A referência à *Cidade de Deus* indica a autoridade que corrobora a tese de que o inteligível pode conhecer o sensível, uma vez que, em sendo superior, o próprio intelecto pode operar aquilo que concerne ao inferior, nesse caso, o sensível. Como a espécie que permite ao intelecto a cognição do sensível é imaterial e intelectual, ao modo do intelecto, então não há impeditivos para a realização dessa cognição.

De acordo com Spruit, a 'espécie inteligível' tomasiana pode ser caracterizada como uma semelhança, um princípio mediador que se refere a coisa de que é semelhança. Uma das dificuldades levantadas pelo comentador sobre a elaboração de Tomás é a necessidade de que mesmo as propriedades materiais das coisas sensíveis devam estar, de alguma maneira, inclusas na espécie (pois do contrário, a semelhança não seria perfeita). A solução é a consideração da espécie sob um duplo aspecto: por um lado é uma realidade em si, que é particular e individual; por outro lado, é uma semelhança universal. Através dessa dupla consideração, a espécie pode ser tomada como uma entidade individual que é capaz de fornecer, ao intelecto, conhecimento universal daquilo que é particular e individual⁹⁶.

Por fim, o que deve ser perguntado é se as espécies inteligíveis são aquilo mesmo que é inteligido, e esse será o mote de *ST*, I^a, 85, 2⁹⁷. O *I^{um}* apresenta a argumentação de que o inteligido em ato é o único que está no intelecto em ato, e esse inteligido é a própria espécie inteligível: “[...] o inteligido em ato está naquele que entende, pois [...] é o próprio intelecto em ato. Ora, nada da coisa inteligida é no intelecto em ato de entender, a não ser a espécie inteligível [...]. Logo, tal espécie é o próprio inteligido em ato”⁹⁸.

O argumento do *sed contra* retoma a tese do *ad I^{um}* de *ST*, I^a, 84, 1, possibilitada pela interpretação sobre Agostinho: a espécie inteligível é aquilo pelo que o intelecto entende, e não aquilo que é inteligido. Para tal, Tomás estabelece uma analogia que, novamente, compara a operação sensitiva com a operação intelectual, e estabelece uma semelhança entre ambas: “[...] a espécie inteligível está para o intelecto como a espécie sensível para o sensível. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas o pelo que o sentido sente. Assim, a espécie inteligível não é o que é inteligível, mas o pelo que o intelecto entende”⁹⁹. A semelhança estabelecida é a de que a espécie, tanto nos sentidos quanto no intelecto, é aquilo pelo que algo é sentido ou inteligido, mas não é aquilo mesmo que é sentido ou inteligido. No corpo da resposta, Tomás argumenta em favor da tese apresentada no *sed contra*, de que a espécie inteligível é

⁹⁶ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 169.

⁹⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, 2001-2006, vol. II, p. 526.

⁹⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 526-527.

⁹⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 527.

aquilo pelo que se entende apontando, primeiramente, dois motivos pelos quais não se pode considerar que a espécie inteligível seja aquilo mesmo que é inteligido:

[...] alguns sustentaram que as virtudes cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão suas próprias afecções, [...], e segundo isto, o intelecto nada entende senão sua própria afecção, isto é, a espécie inteligível que é recebida nele. [...]. Mas, esta opinião é manifestamente falsa por dois motivos. Primeiro, porque é o mesmo o que entendemos e aquilo do que tratam as ciências. [...] se o que entendemos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que as ciências todas não seriam de coisas que estão fora da alma, mas apenas das espécies inteligíveis que são na alma, como, segundo os platônicos, todas as ciências são sobre ideias, [...]. Em segundo porque se seguiria o erro dos antigos, que diziam 'que tudo o que parece é verdadeiro', e assim, contraditórias poderiam ser simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a virtude não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece ser de tal modo segundo a virtude cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da virtude cognoscitiva será sempre [...] a respeito da própria afecção, tal como é, [...], e assim, se segue que toda opinião será igualmente verdadeira [...] ¹⁰⁰.

Vejamos separadamente os dois motivos argumentados por Tomás pelos quais as espécies inteligíveis não devem ser consideradas como aquilo que é inteligido. O primeiro apresenta o objeto da intelecção: as coisas sensíveis naturais que estão fora da alma, as quais as ciências se remetem. Se as espécies inteligíveis forem aquilo mesmo que é inteligido, a alma não conhecerá as coisas que estão fora dela, mas apenas algo dela mesma. Esse desenvolvimento nos leva ao segundo motivo pelo qual as espécies inteligíveis não devem ser consideradas como aquilo que é inteligido: quando uma virtude julga acerca daquilo que ela mesma produz, sempre julgará verdadeiramente, uma vez que esse juízo será sempre sobre a afecção tal qual ela é, o que acarretará na ocorrência do erro dos antigos, de que “tudo o que parece é verdadeiro”, pelo qual se pode incorrer na admissão da verdade de coisas contraditórias :

Por exemplo, se o gosto sente apenas sua própria afecção, e aquele que tem o gosto sadio julgar que o mel seja doce, julgará verdadeiramente. Semelhantemente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel seja amargo, também julgará verdadeiramente. [Pois] ambos julgam segundo a afecção de seu gosto ¹⁰¹.

Spruit afirma que, através desse desenvolvimento a espécie inteligível, na formulação tomasiana, deve ser tomada como algo produzido internamente no intelecto, sobre o qual não há erro. Se a espécie for aquilo mesmo que é inteligido, isto significaria que o intelecto produ-

¹⁰⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 527-528.

¹⁰¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 528.

ziria em si mesmo, e por si mesmo, a ciência. A conclusão disso seria então que o intelecto não inteligiria as coisas que estão fora da alma, mas apenas aquilo mesmo que ele produz. Portanto, o que se evidencia, é que a função da espécie inteligível é a de intermediar o acesso do intelecto às coisas que estão fora dele. A espécie inteligível é então imprescindível para a ocorrência do ato intelectual, mas não é o objeto da intelecção¹⁰².

É através desse viés que Tomás passa a apresentar o porque se deve considerar que a espécie deve ser tomada como aquilo pelo que o intelecto entende. A argumentação tomasiana apresenta uma referência a Aristóteles sob interpretação, e compara a ação de uma forma que tende para uma coisa externa com a ação de uma forma que ocorre no agente:

E se deve dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como aquilo pelo que o intelecto entende. O que é patente [pois] há duas ações, como se diz em *Metafísica IX*: uma que permanece no agente, como ver e entender, outra que se transfere à coisa exterior, como esquentar e secar, e ambas são feitas segundo alguma forma. E assim como a forma segundo a qual se produz a ação que tende para a coisa externa é uma semelhança do objeto da ação (como o calor do que esquenta é uma semelhança do aquecido), semelhantemente a forma segundo a qual se produz a ação que permanece no agente é uma semelhança do objeto. Assim, a semelhança da coisa visível é segundo o que a vista vê, e a semelhança da coisa entendida, *que é a espécie inteligível*, é a forma segundo a qual o intelecto entende¹⁰³.

A comparação estabelecida por Tomás segue o argumentado no *sed contra*, que a espécie inteligível está para os inteligíveis da mesma maneira que a espécie sensível está para os sentidos. Isto se verifica pelo argumento de que a ação de uma forma se estende para o que é externo, e também para o agente, pois é pela ação de uma forma que ocorre tanto a calefação de um objeto externo quanto a sensação (o ato de sentir o calor) ou a intelecção no agente. Novamente, Tomás utiliza o princípio de semelhança em sua formulação, apresentando a tese de que a forma segundo a qual a ação se produz é uma semelhança do objeto. A argumentação tomasiana é a de que a espécie inteligível é uma semelhança daquilo que é entendido, pois “[...] a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Donde [...] a semelhança da coisa entendida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende [...]”¹⁰⁴.

Devemos atentar para a argumentação que vem na sequência: “Mas como o intelecto reflete sobre si mesmo, segundo [essa] reflexão entende seu entender, e a espécie pela qual entende. E assim, a espécie inteligível é o que é entendido secundariamente, mas o que é prima-

¹⁰² Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, pp. 159-160.

¹⁰³ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 528 (*grifo nosso*).

¹⁰⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 528.

riamente inteligido é a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança”¹⁰⁵. Esse desenvolvimento, entendido a luz do exposto, estabelece a resposta ao questionamento do artigo: argumenta-se que a espécie inteligível é uma semelhança daquilo que é inteligido, que é um meio pelo qual algo é inteligido. Essa semelhança é também inteligida, mas secundariamente, pelo fato de o intelecto inteligir seu próprio ato de intelecção. O que é inteligido primeiro, porém, é a coisa da qual a espécie é semelhança. É tendo em vista esta ordem de intelecção (primeiro a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança, e depois a própria espécie inteligível) que devemos compreender a interpretação tomasiana sobre a doutrina de Aristóteles, “[...] que declara: 'A pedra não está na alma, mas a espécie da pedra' [dai] se segue que é pela espécie inteligível que a alma conhece as coisas que estão fora dela”¹⁰⁶.

A resposta ao primeiro argumento inicial é consequência do concluído: “Desse modo se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato, na medida em que a semelhança do inteligido é a forma do intelecto [...]”¹⁰⁷. Ora, é a espécie inteligível que deve ser tomada como semelhança daquilo que é inteligido, e, de acordo com Panaccio, a noção de 'semelhança' apresentada por Tomás para caracterizar a espécie inteligível deve ser compreendida sob o aspecto de representação. Em efeito, a espécie existente no intelecto humano, que permite a intelecção da pedra, é uma representação da pedra, que existe no intelecto a modo de semelhança. A intelecção de algo não ocorre pela presença do conhecido no intelecto, mas sim pela presença de uma semelhança representativa desse conhecido no intelecto¹⁰⁸.

b2- Origem das espécie inteligíveis.

Estabelecido que a cognição dos sensíveis pode ocorrer no intelecto através da espécie inteligível, que não é aquilo mesmo que é conhecido, mas é aquilo pelo que algo é conhecido, o que devemos investigar por fim é a tese tomasiana sobre a origem destas espécies. Apresentaremos primeiro o afastamento realizado por Tomás em relação à tese de que a alma humana possui em si espécies naturalmente introduzidas. Essa tese é imputada à Platão, e na sequência, através da crítica a Avicena, argumenta-se contra outra tese sobre o tema (as espécies efluem de um intelecto separado superior para o intelecto humano, como por uma causa próxima), que será considerada uma má interpretação de Aristóteles por manter um platonismo de fundo. Intentando se filiar à tese peripatética de que são as coisas sensíveis que

¹⁰⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 528.

¹⁰⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 529.

¹⁰⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 529.

¹⁰⁸ Cf. PANACCIO, 2000, pp. 8-9.

fornece ao homem o princípio de seu conhecimento, Tomás interpreta uma passagem de Agostinho para se opor ao platonismo.

Em *ST*, I^a, 84, 3, pergunta-se pela possibilidade de a alma inteligir por meio de alguma espécie que lhe tenha sido naturalmente introduzida¹⁰⁹. No terceiro argumento inicial, a famosa passagem do *Mênon* de Platão, na qual Sócrates faz com que um escravo realize uma formulação matemática sem conhecimento prévio dela, é reconstruída¹¹⁰. Considera-se tal feito como a constatação de que há na alma humana algo inato que o possibilita:

[...] ninguém pode verdadeiramente responder senão daquilo que sabe. Ora, alguém mesmo idiota, não tendo ciência adquirida, responde o verdadeiro sobre os singulares, se for ordenadamente interrogado, como narrado no *Mênon* de Platão sobre alguém. [...]. O que não seria, a não ser que a alma tivesse espécies naturalmente inatas¹¹¹.

A tese aristotélica de que a alma humana está em potência tanto para os inteligíveis quanto para os sensíveis, pois é como uma tábua na qual nada está escrito, é apresentada no *sed contra*¹¹², e será o mote da argumentação tomasiana. No corpo da resposta desse artigo, Tomás acrescenta ainda, à conta do platonismo, a tese de que o intelecto humano detém em si espécies inteligíveis, mas é impedida por sua união com o corpo: “[...] Platão postulou que o intelecto do homem é naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas pela união do corpo é impedido, não podendo se atualizar”¹¹³.

Tomás argumenta separadamente contra as teses de que o intelecto humano é pleno de espécies, e que a união com o corpo impede o ato do intelecto. O corpo da resposta é iniciado contra a tese de que o intelecto humano é pleno de todas as espécies, através do argumento de que algo que age deve ter a mesma relação tanto com a ação, quanto com a forma que é princípio da ação. Tomando a leveza como exemplo, se ela for assumida como o princípio da ação daquilo que está elevado em ato, então esta mesma leveza deve estar em potência naquilo que pode, mas não está elevado. Assim, se o homem as vezes é cognitivo apenas em potência tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto, portanto, deve estar em potência tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir quanto para as semelhanças que são os princípios do inteligir. Quando ocorre ou a ação de sentir (a cognição sensível) ou a ação de inteligir (a cognição inteligível), esse homem é conduzido da potência ao ato tanto pelos sensíveis que agem sobre seus sentidos, quanto pelo ensinamento e pela descoberta que agem sobre seu intelecto.

¹⁰⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 3, 2001-2006, vol. II, p 504.

¹¹⁰ PLATÃO, *Mênon*, 82 a 87.

¹¹¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 3, 3^{um}, 2001-2006, vol. II, p 504.

¹¹² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 3, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p 505.

¹¹³ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p 505.

Ora, se o intelecto é a virtude pela qual a alma entende, então esse intelecto deve estar em potência para espécies, mas não tem em si espécies naturalmente inatas.

Passa-se então à tese de que a união entre o corpo e a alma poderia ser um impeditivo à cognição. Afirmando que já foi definido que é da natureza da alma enformar um corpo (em *ST*, I^a, 75 e 76, nas quais se apresenta o ente humano através da noção de conjunto composto de corpo e alma), Tomás argumenta que a alma não pode ser impedida por algo que lhe é natural. A justificativa é a de que se verifica que a carência de algum sentido acarreta a falta de ciência do que é próprio daquele sentido, como o desconhecimento das cores pelo cego de nascença. Ora, tal falta de ciência não ocorreria se as espécies das coisas fossem naturalmente introduzidas na alma. O corpo da resposta é concluído com a consideração de que, quanto aos sensíveis, a alma humana não conhece por espécies nela introduzidas naturalmente¹¹⁴.

A conclusão de Tomás após sua argumentação contrária às tese ditas platônicas é, quanto a primeira (o intelecto é pleno de todas as espécies), que ao se atentar às noções de ato e potência se verifica que há passagem da potência ao ato no processo de cognição intelectual, o que não ocorreria se o intelecto humano fosse pleno de todas as espécies. No caso da segunda (o intelecto é impedido pela união com o corpo), se verifica que a carência de algum sentido impede a ciência daquilo que é próprio daquele sentido. A segunda consideração se segue da primeira, e estabelece um vínculo entre sentido e intelecto; se o intelecto passa da potência ao ato em seu processo cognitivo, e se o carente de algum sentido não tem ciência daquilo que é próprio daquele sentido, então o sentido faltante não só é receptor da espécie própria que permite a ciência do que falta ao cognoscente, mas essa ciência (que é um modo de cognição intelectual) tem por princípio a cognição sensível.

A resposta ao terceiro argumento inicial apresenta uma objeção à conclusão de que um ignorante responde verdadeiramente a algo quando questionado ordenadamente, pelo fato de a alma humana possuir em si espécies naturalmente introduzidas. Contra a reconstrução do *Ménon* de Platão, Tomás afirma que o que ocorre de fato é o aprendizado da ciência pelo ignorante ao ser interrogado de forma ordenada. O que se considera é que a interrogação, nesse caso, procede de princípios comuns por si noticiados:

Por tal processo, a ciência é causada pela primeira vez na alma do que aprende. [Que] responde, de algo, com verdade segundo é interrogado, e não porque anteriormente soubesse, mas porque aprende pela primeira vez. De fato, pouco importa se aquele que ensina procede dos princípios comuns às conclusões propondo ou interrogando, em ambos os casos o ânimo do ouvinte é

¹¹⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p 506.

certificado do posterior pelo anterior¹¹⁵.

De acordo com Gilson, isso significa considerar que, na formulação tomasiana, mesmo que 'princípios comuns' possam virtualmente incluir todo o conhecimento possível, o intelecto sempre está inicialmente em potência para as espécies pelas quais entende. A doutrina apresentada no *Mênon* é inaceitável se tomada em sentido estrito. A dificuldade contra a qual ela se choca é que a alma, ao deter em si uma forma, deveria deter também o ato que essa forma produz. Assim, no caso de qualquer cognição (sensível ou inteligível), não haveria passagem da potência ao ato, mas sim a constância do sentir ou do entender. Logo, é necessário reconhecer que a alma humana é em potência tanto em relação a espécies sensíveis quanto em relação a espécies inteligíveis. Mas na medida em que é em potência em relação a essas espécies é evidente que não as possui em ato. Portanto, a alma não conhece as coisas por espécies que lhe são naturalmente inatas¹¹⁶.

O que também se evidencia no desenvolvimento apresentado é o aprofundamento da comparação entre as operações sensitiva e intelectual, e a relação entre elas. Tomás considera que o homem pode ser cognitivo tanto sensivelmente quanto intelectualmente, pois se verifica que ocorre de estar em potência para os princípios tanto do sentir quanto do entender. Em sendo a materialidade considerada um impeditivo à intelecção, e já tendo sido demonstrado que Tomás considera uma diferença fundamental na maneira como os sentidos e o intelecto se relacionam com a matéria, o que passa a ser desenvolvido é o modo como se organizam estas operações na ocorrência do processo intelectual humano das coisas materiais. O autor apresenta então duas conclusões: sem a ocorrência da operação de algum sentido não há conhecimento daquilo que é apreendido por esse sentido, e o intelecto não detém em si espécies inatas pelas quais entende os sensíveis.

Se as espécies não são naturalmente inseridas no intelecto humano, mas esse intelecto se encontra em potência para essas espécies, e se essas espécies são aquilo que atualizam o intelecto humano, conduzindo-o da potência ao ato, o que deve ser averiguado então é como as espécies advêm ao intelecto, e o que segue na exposição tomasiana é a pergunta de *ST I*^a, 84, 4, sobre a possibilidade de as espécies inteligíveis efluírem à alma a partir de outras formas separadas. No argumento do *sed contra*, Tomás objeta que se as espécies inteligíveis fossem causadas no intelecto humano por algum tipo de inteligível em ato separado, os sentidos não seriam necessários à intelecção. Ocorre que, conforme apresentado no corpo da

¹¹⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 3, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p 506. Sobre as questões suscitadas pelo *Mênon* de Platão ver: ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 71a24-71b8. TOMÁS, *Epost I*, *lectio* 3. LIBERA, 1996.

¹¹⁶ Cf. GILSON, 2010, pp. 268-269.

resposta de *ST*, I^a, 84, 3, é verificável que a carência de algum sentido incorre na falta de ciência dos sensíveis daquele sentido, pelo que se estabelece que os sentidos são necessários à inteligência humana¹¹⁷.

O corpo da resposta é iniciado com a afirmação de que duas foram as maneiras pelas quais se teria sustentado que as espécies inteligíveis procedem ao intelecto humano a partir de formas separadas, mas estas duas maneiras podem ser entendidas como platonismo. A primeira é atribuída diretamente à Platão, que segundo Tomás “[...] postulou as formas das coisas sensíveis por si, subsistentes sem matéria”. Tanto a matéria corporal quanto o intelecto participariam de semelhanças dessas formas subsistentes por si que Platão chamou de ideias: por participação a matéria seria enformada pela espécie que é semelhança da ideia, adquirindo ser; também por participação o intelecto seria enformado pela espécie que é semelhança da ideia, adquirindo ciência. “E assim, [Platão] postulava que as formas sensíveis, que são na matéria corporal, efluem de ideias como suas semelhanças, e postulava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são também semelhanças das ideias, efluídas delas”¹¹⁸.

De acordo com Geiger, a noção de participação que Tomás atribui a Platão pode ser entendida como participação por composição, que é oriunda da tese tomasiana de que, segundo Platão, a alma se uniria ao corpo como um motor, e não substancialmente. Tomando a recepção como elemento principal da definição tomasiana de participação, o comentador argumenta que a tese dita platônica da participação é insuficiente, pois não atenta à diversidade hierárquica de receptores, nivelando todos em conformidade com a matéria¹¹⁹.

A segunda tese de *ST*, I^a, 84, 4 sobre processão de espécies inteligíveis ao intelecto humano é apresentada na figura de Avicena que, tendo conhecido a tese aristotélica de que as espécies das coisas sensíveis não podem subsistir sem a matéria, afirmou que:

[...] as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis não subsistem por si, a parte da matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Do primeiro [desses] são derivadas todas as espécies em sequencia [...] até o último intelecto separado que denomina intelecto agente, do qual, como [Avicena] diz, efluem as espécies inteligíveis às nossas almas e as formas sensíveis à matéria corporal¹²⁰.

Segundo Tomás, a tese aviceniana concorda com Platão por postular que as espécies inteligíveis advém ao intelecto humano a partir de certas formas separadas, no caso, do último

¹¹⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 507.

¹¹⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 507-508.

¹¹⁹ Cf. GEIGER, 1942, pp. 71-84.

¹²⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 508.

intelecto separado denominado por Avicena como intelecto agente. De acordo com a reconstrução tomasiana, tanto quanto a 'ideia' de Platão, o 'intelecto agente' de Avicena seria o responsável por fazer efluir de si formas que são semelhanças imutáveis das coisas, e que tanto dariam ser às coisas existentes quanto permitiriam a cognição daquilo do qual são semelhanças. Duas são, porém, as diferenças elencadas por Tomás quanto à postura dita platônica e a aviceniana; a primeira quanto à maneira da existência das espécies inteligíveis, e a segunda quanto à permanência das espécies no intelecto humano:

[...] Avicena concorda com Platão que espécies inteligíveis efluem a nosso intelecto a partir de formas separadas, as quais Platão diz que subsistem por si, enquanto Avicena as postula na inteligência agente. [E] Avicena postula que as espécies inteligíveis não permanecem em nosso intelecto após cessar o ato de entender, mas se faz necessário que [o intelecto] se volte ao recebido de novo, e assim, não postulava que a ciência é naturalmente inserida na alma como Platão, que postulou que as participações das ideias permanecem imóveis na alma¹²¹.

De acordo com a análise tomasiana, para Avicena todas as espécies inteligíveis não subsistem por si só, mas preexistem em uma única forma separada, o intelecto agente, enquanto para Platão, as formas separadas subsistiriam por si só. Também quanto à ciência, as posturas se diferem, pois o avicenismo, enquanto uma doutrina de inspiração peripatética, admite um movimento intelectual, o retorno ao recebido, pelo qual as espécies efluiriam à alma sempre que o intelecto se voltasse àquilo que recebeu. Para o platonismo, segundo a reconstrução tomasiana, a ciência está no intelecto naturalmente e nele permanece imóvel, uma vez que a participação nas ideias, das quais a ciência é oriunda, permanece imóvel na alma.

Contra as teses apresentadas como platônicas e avicenianas, Tomás questiona sobre uma razão suficiente do porque da união entre alma e corpo. A questão é a utilidade da sensação: se as espécies inteligíveis que a alma recebe forem oriundas de formas imateriais separadas, a sensação é inútil. A objeção tomasiana é a seguinte:

Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectual para a operação própria dela, que é o entender, pois segundo seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por natureza para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para entender. Donde estaria unida ao corpo inutilmente¹²².

¹²¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 508.

¹²² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 508-509.

A afirmação de que o corpo é necessário à alma para seu ato de intelecção, mas não para seu ato de ser, é finalizada com a afirmação de que as espécies inteligíveis são recebidas por meio dos sentidos. De acordo com Gilson, a conclusão tomasiana é a de que o princípio das operações cognoscitivas humanas são os sentidos¹²³, dessa maneira, há de se afirmar uma relação forte entre o sentir e o entender, e uma efetiva função do sentir para a ocorrência da cognição intelectual. Na sequência, Tomás afasta a tese aviceniana, que através da admissão do movimento de retorno apresenta uma relação fraca entre os sentidos e o intelecto, e encaminha sua conclusão final:

Se se diz, segundo Avicena, que os sentidos são necessários à alma, que é por eles excitada a se converter à inteligência agente, da qual recebe as espécies, [...] não é suficiente, pois se é da natureza da alma que entenda por espécies advindas da inteligência agente, seguir-se-ia que, as vezes, a alma pudesse voltar-se para a inteligência agente por inclinação de sua natureza ou também despertada por outro sentido, para que se volte para a inteligência agente a fim de receber as espécies dos sensíveis dos quais não possui o sentido. Assim, um cego de nascença poderia ter ciência das cores, o que é manifestamente falso¹²⁴.

De acordo com Léon Elders a crítica tomasiana à tese de Avicena possibilita a afirmação da capacidade de cognição como algo do homem. Afastando a tese de que a intelecção seja causada por alguma forma separada, Tomás pode afirmar que mesmo os sentidos têm uma efetiva função no conjunto da operação intelectual, e assim, uma causa externa não é a responsável direta pela ocorrência do conhecimento intelectual humano, mas o próprio homem o é¹²⁵. Através da argumentação apresentada acima, Tomás pode afirmar que as espécies inteligíveis não efluem à alma humana a partir de formas separadas, sem o intermédio do corpo. Portanto, a união entre a alma e o corpo deve ser tomada em sentido forte porque aquilo que é necessário para que o intelecto realize sua operação própria está fundamentalmente ligado ao corpo através das operações sensitivas.

Segundo Nascimento, a relação entre o sentido e o inteligível é tomada por Tomás como essencial, e pode ser atestada por sua crítica a Avicena e ao platonismo em *ST*, I^a, 84, 4. De acordo com o comentador, a tese de Avicena admite uma origem transcendente próxima ao homem para o conhecimento humano, que Tomás evitará através de uma interpretação diversa da noção de 'retorno ao recebido', apresentada na tese da 'conversão do intelecto aos *phantasmas*'¹²⁶. Voltaremos a ela no próximo capítulo, e a tese aviceniana sobre o intelecto

¹²³ Cf. GILSON, 2010, p. 274.

¹²⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 509.

¹²⁵ Cf. ELDERS, 1994, p. 405.

¹²⁶ Cf. NASCIMENTO, 2006, p. 25.

agente ser um causador externo das espécies inteligíveis no intelecto humano será retomado no último capítulo. De acordo com Libera, a crítica a Avicena no que tange à origem das espécies inteligíveis é crucial no desenvolvimento tomasiano, pois incide sobre um ponto no qual o filósofo persa haveria se fundamentado em Aristóteles (a impossibilidade de as formas existirem em separado). Porém, a tese aviceniana da atuação direta de uma forma intelectual separada na causação da inteligência humana possibilita a Tomás qualificá-la como um tipo de platonismo. A conclusão do comentador é que Tomás consegue justificar, através de sua crítica, um certo “empirismo aristotélico” em concordância com as exigências teológicas do cristianismo¹²⁷.

É de se notar, porém, que, de forma direta, é através da interpretação sobre uma referência a Agostinho que Tomás fundamenta a crítica à tese de que as espécies inteligíveis seriam oriundas de formas separadas. Respondendo à pergunta sobre o conhecimento da alma intelectual ocorrer nas razões eternas de *ST*, I^a, 84, 5, Tomás apresenta Agostinho no *sed contra*, “[...] que disse em *Confissões* XII, que 'se ambos vemos ser verdadeiro o que dizes, e ambos vemos ser verdadeiro o que eu digo, onde é que vemos isto? Nem eu em ti e nem tu em mim, mas ambos no mesmo: a incomutável verdade que é superior a nossas mentes'”. A interpretação dessa referência agostiniana possibilita a Tomás argumentar que “[...] a verdade incomutável está contida nas razões eternas, portanto, a alma intelectual conhece toda a verdade nas razões eternas”¹²⁸.

O objetivo de tomasiano é, porém, justificar a tese de que “[...] são exigidas espécies inteligíveis aceitas das coisas para que haja ciência das coisas materiais, pois não só pela participação nas razões eternas temos notícias das coisas, como os platônicos postularam [...]”¹²⁹. Para conseguir seu intento, uma referência agostiniana é apresentada:

Agostinho diz em *Sobre a Trindade* IV: 'por acaso, porque os filósofos ensinam, certíssimos e persuasivos, que as razões eternas fazem todas [as coisas] temporais, por acaso puderam nestas mesmas razões perceber ou delas mesmas coligir quantos são os gêneros animais ou quais são suas sementes singulares? Não procuraram tudo pela história dos lugares e dos tempos?’¹³⁰.

Fundamentando sua recusa ao platonismo em uma interpretação sobre um texto agostiniano, Tomás pode argumentar que o conhecimento é estabelecido pelos filósofos através da observação da 'história dos lugares e dos tempos' o que poderia caracterizar um

¹²⁷ Cf. LIBERA, 1996, pp. 262-263.

¹²⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 510.

¹²⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 512.

¹³⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 512.

certo tipo de “empirismo”, pois os 'lugares e os tempos' são o próprio mundo sensível, material e singular, do qual é apreendido aquilo que possibilita o conhecimento. Entretanto, a doutrina agostiniana sobre a localização das 'razões eternas' revela um fundo platônico, pois o que se mantém é que a origem dessas formas não são as coisas enformadas sob uma espécie, mas sim uma 'verdade incomutável contida nas razões eternas'. As coisas são como mediadores, pelas quais as espécies podem ser recolhidas pelo intelecto. Portanto, não apenas Aristóteles cumpre papel fundamental como referência, do qual Tomás interpreta princípios que o permitem argumentar, como o mesmo status deve ser conferido também a Agostinho. A tese original de Tomás emerge da laboriosa combinação interpretativa de diferentes fontes, que trazem consigo diferentes tradições.

Estabelecido que as 'espécies inteligíveis' não procedem diretamente ao intelecto humano a partir de formas separadas da matéria, mas sim de Deus através da mediação das coisas sensíveis, o que devemos averiguar é como estas espécies são recolhidas dos sensíveis. Em *ST*, I^a, 85, 1, o livro III do *De Anima* de Aristóteles é apresentado por Tomás tanto no 5^{um} quanto no *sed contra*, fornecendo uma solução sobre a questão da origem das espécies. Segundo Tomás, “[...] o Filósofo diz em *Sobre a Alma* III que o 'intelecto entende espécies nos *phantasmas*’¹³¹, e que “[...] conforme as coisas são separáveis da matéria, estão próximas ao intelecto'. Portanto, as [coisas] materiais são entendidas enquanto são abstraídas da matéria e das semelhanças da matéria, que são os *phantasmas*’¹³².

O que nos é apresentado é a origem próxima das espécies inteligíveis, e a maneira como ocorre sua produção. As espécies inteligíveis são entendidas nos *phantasmas*, e, segundo Tomás, o conhecimento intelectual ocorre quando o intelecto abstrai tanto da matéria quanto dos *phantasmas*, que são semelhanças da matéria. No *ad 5^{um}*, Tomás argumenta que as espécies inteligíveis são abstraídas dos *phantasmas* por um movimento de conversão do intelecto, pelo qual a natureza daquilo que é representado pelo *phantasma* é considerada de modo imaterial, que é o próprio modo do intelecto. O que se afirma ao final, é que o intelecto humano, “[...] não pode conhecer sem se converter ao *phantasma*’¹³³.

De acordo com Spruit, Tomás considera a espécie inteligível como o “resultado” da conversão do intelecto aos *phantasmas*, e mesmo a potencialidade do intelecto é consistente com a ideia de que as espécies inteligíveis são produzidas pelo e no intelecto. De um lado, o intelecto é responsável pela elaboração formal do conhecimento, enquanto de outro lado, a

¹³¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, 5^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 522.

¹³² TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 521.

¹³³ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad 5^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 526.

referência objetiva à própria coisa real, que é conhecida como tal, depende dos *phantasmas*¹³⁴.

Considerações finais

Estabelecido por fim que, segundo Tomás, a espécie inteligível tem sua origem no ato abstrativo do intelecto, que se converte ao *phantasma* para considerar a natureza da coisa representada pelo *phantasma*, não sendo, portanto, aquilo mesmo que é inteligido, mas aquilo pelo que algo é inteligido, recapitulemos o exposto para que possamos passar à finalização. O objetivo foi o de definir o que seja a noção de 'espécie inteligível', e o papel que esta noção desempenha na tese tomasiana sobre o conhecimento humano. Iniciamos tomando por princípio o apresentado na introdução: a espécie é aquilo do conhecido que se verifica no cognoscente ao término da operação cognoscitiva. A espécie ocorre ao modo do cognoscente, seja intelectual ou sensível, pois a operação cognoscitiva é recepção de formas, e é sempre o recipiente quem determina o modo do recebido. Ao apresentar a operação cognoscitiva como recepção de formas, Tomás relaciona as noções de 'espécie' e 'forma', e a análise dessa relação, na *ST*, pode ser realizada pelo atentamento das interpretações tomasianas sobre Agostinho.

Tomamos *ST*, I^a, 45, 7 como exemplo da presença agostiniana na formulação tomasiana. A tripla referência a Agostinho permite a Tomás determinar que a 'espécie' é aquilo que determina algo sob uma forma, e possibilita a distinção entre as criaturas entre si, pois a espécie de algo lhe é inerente. Em *ST*, I^a, 50, 2, Aristóteles é apresentado como referência, e também se agrega ao sentido de espécie a 'razão' de algo, que é relacionada assim ao gênero e a diferença. O que se determina é que a espécie realiza sua ação própria através de uma hierarquia de qualidades. A ação própria da espécie é determinar algo, subdividir um gênero através de uma diferença de qualidade. Essa determinação por espécie ocorre em decorrência da forma, que tanto se une à matéria dando-lhe ser sob uma espécie determinada, quanto enforma um cognoscente, trazendo em sua cognição a determinação do conhecido sob uma espécie. Esse caráter da espécie, que pode enformar tanto a matéria quanto um cognoscente, pode ser atestado por *ST*, I^a, 58, 2. Nesse artigo, tanto Agostinho quanto Aristóteles são interpretados por Tomás, e a noção geral de espécie, como aquilo que é determinado pela forma e ocorre ao modo do receptor da forma, emerge com clareza.

É sob esta argumentação que podemos tomar dois modos de espécie no que tange às potências cognoscitivas: o modo sensível e o modo inteligível. Sendo a tese sobre a cognição intelectual humana o debate de fundo desta pesquisa, nos debruçamos sobre a noção de 'espé-

¹³⁴ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 167.

cie inteligível', tendo analisado primeiro sua função, e depois sua produção. A função da espécie inteligível é afirmada em *ST*, I^a, 75, 5 como a de proporcionar ao intelecto o estabelecimento de ciência, e para tanto, Tomás interpreta Agostinho em *ST*, I^a, 84, 1 para afirmar que a espécie inteligível é um meio pelo qual as coisas sensíveis podem ser conhecidas pelo intelecto. A maior hierarquia daquilo que é intelectivo em relação ao que é sensível, e a consequente possibilidade de o intelecto poder operar aquilo que é oriundo do sensível também é fundamentado por Tomás em sua interpretação sobre Agostinho. Por fim, os princípios de recepção e semelhança são cruciais para o desenvolvimento tomasiano, pois através deles é possibilitado o argumento de que semelhanças de coisas sensíveis podem ser recebidas no intelecto ao modo do intelecto, o que garante a ocorrência da cognição intelectual do sensível.

A função da espécie inteligível é por fim definida pela remissão ao desenvolvimento de *ST*, I^a, 85, 2, no qual se argumenta que as espécies não são aquilo mesmo que é conhecido, nem pelos sentidos nem pelo intelecto, mas se reafirma que elas são aquilo pelo que algo é conhecido. O desenvolvimento tomasiano apresenta a tese de que as espécies são como afecções que a alma produz em si mesma para representar as coisas que estão fora dela. Tomás reforça o caráter representativo das espécies pela afirmação de que elas são semelhanças das coisas que estão fora da alma. Enquanto produzidas pela alma em si mesma como uma afecção, as espécies se encontram na alma, mas a coisa mesma que as espécies representam não. Desta maneira, se conclui que a intelecção de um sensível se efetua quando o intelecto detém em si uma semelhança representativa da coisa conhecida.

Por fim, passamos à análise sobre a origem das espécies inteligíveis segundo Tomás. Em *ST*, I^a, 84, 3, a tese de inspiração platônica de que haveriam espécie inatas na alma humana é afastada, e se conclui que o intelecto humano é em potência para espécies inteligíveis. Em *ST*, I^a, 84, 4, Tomás argumenta contra um desenvolvimento alternativo da teoria de inspiração platônica, que teria sido formulado por Avicena ao interpretar o intelecto agente aristotélico como uma forma separada de onde efluiriam espécies, afirmando a necessidade dos sentidos para a intelecção.

Em *ST*, I^a, 84, 5, Agostinho é apresentado em favor da necessidade do trato com os sensíveis para que as espécies sejam retiradas das coisas, o que fortalece a tese, antiplatônica, da necessidade dos sensíveis para a intelecção. Por fim, de *ST*, I^a, 85, 1, apresentamos a conclusão tomasiana sobre o tema da origem das espécies inteligíveis: produzidas pela alma como uma afecção, as espécie são afirmadas como abstraídas pelo intelecto da matéria e dos *phantasmas*, que são semelhanças da matéria. As espécies inteligíveis são produzidas através de um movimento de conversão do intelecto aos *phantasmas*, e neles mesmo a natureza da-

quilo que é representado pelo *phantasma* pode ser considerada pelo intelecto.

De acordo com Spruit, a 'espécie inteligível', em Tomás, é descrita como resultante da sinergia entre o intelecto e a realidade sensível. Esse caráter aparentemente ambíguo garante, segundo o comentador, que o conhecimento intelectual tenha, ao mesmo tempo, uma base para a universalidade que é própria do intelecto imaterial cognoscente, e a objetividade que é própria da coisa material conhecida¹³⁵. Como apresentado no início, a espécie está atrelada à noção de forma, e é oriunda da relação entre a diferença e o gênero. A espécie de 'algo' é aquilo que determina a forma desse 'algo', e no caso da cognição é uma semelhança representativa, que enforma a potência cognoscitiva receptora. A espécie não deve ser considerada como aquilo mesmo que é conhecido, mas sim como um meio pelo qual algo é conhecido. Havendo dois tipos de cognição – sensível e inteligível – dois serão também os modos possíveis para a ocorrência da enformação sob espécie.

No caso da espécie inteligível, a argumentação tomasiana termina por concluir que, mesmo que a espécie tenha Deus como primeiro princípio, é no próprio intelecto que a espécie inteligível é produzida, e esta produção ocorre no próprio *phantasma*, por um movimento de retorno ao recebido, denominada abstração. É tendo em vista a consideração de que as espécies inteligíveis, que são aquilo pelo qual o conhecimento intelectual é efetivado, têm sua origem nos *phantasmas*, das quais são abstraídas, que passamos à análise do que seja o *phantasma*.

¹³⁵ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 159.

3 – *O phantasma*

Apresentação

A pesquisa por uma definição tomasiana do que sejam '*phantasmas*' no tratado sobre o homem da *ST* culmina na admissão de que '*phantasmas*' são também denominados 'imagens dos corpos', e que eles são a matéria da causa da abstração, que é a operação cognoscitiva do intelecto realizado por sua versão agente¹³⁶. A problemática que a noção de *phantasma* traz para formulação da tese tomasiana sobre o conhecimento humano é a consideração de que a natureza do *phantasma* é sensível. A admissão de que o intelecto se relaciona com algo de natureza sensível parece, a primeira vista, contraditória. Por isso Joseph Moreau argumenta que o '*phantasma*', em Tomás, pode ser considerado como uma espécie intencional, que carrega em si, a modo de intenção, aquilo da coisa sensível que é abstraído e tornado inteligível¹³⁷.

Por outro lado, de acordo com Spruit, o '*phantasma*' tomasiano é uma imagem sensorial oriunda da recepção da espécie da coisa sensível nos sentidos, e não deve sua formulação às interpretações sobre Agostinho, mas apenas sobre Aristóteles. Ocorre porém que as referências a Agostinho são cruciais para que Tomás apresente sua tese sobre a necessidade dos *phantasmas*, sobre a origem dos *phantasmas* e sobre como o *phantasma* serve à operação intelectual humana. Mesmo concordado com Spruit que o *phantasma* não é uma espécie, mas é algo oriundo da recepção de espécies dos sensíveis nos órgãos dos sentidos, que permite ao intelecto uma referência objetiva para sua operação¹³⁸, o horizonte deste capítulo é a influência das interpretações sobre Agostinho na formulação tomasiana do que seja o *phantasma*, o que nos coloca em oposição ao comentador em determinadas ocasiões.

Nosso itinerário será iniciado na verificação de como uma referência agostiniana permite a Tomás argumentar que o *phantasma* é aquilo sem o qual não se pode saber nenhuma natureza. Esta referência ocorre na análise de Tomás sobre o motivo da união entre a alma e o corpo, que deve ser afirmada como necessária. Passaremos na sequência ao desenvolvimento da tese tomasiana sobre a produção do *phantasma*. Em sua formulação, Tomás apresenta uma crítica a Avicena para fundamentar a tese de que a imaginação é a única virtude intermediária entre o sentir e o inteligir. Através de interpretações sobre referências agostinianas, a posição de Avicena será afastada, e a imaginação e a fantasia serão tomadas por Tomás como uma única virtude, que tem por função conservar as formas dos sensíveis ao modo de *phantasmas*. Es-

¹³⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 515.

¹³⁷ Cf. MOREAU, 1976, pp. 58-59.

¹³⁸ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, pp. 158-165.

ses *phantasmas* são semelhanças dos sensíveis produzidas nos sentidos, após o processo de recepção sensível de espécies.

Por fim, analisaremos a necessidade dos *phantasmas* para a formulação tomasiana. Interpretando Agostinho ao lado de Aristóteles, Tomás apresenta uma crítica a duas teses opostas, que postulam que a cognição intelectual dos sensíveis ocorre de forma direta, seja por via totalmente imaterial (tese imputada a Platão) seja por via totalmente material (tese imputada aos pré-socráticos). A tese tomasiana interpretará o aristotelismo como uma via média, que postula que os *phantasmas* servem à versão agente do intelecto para a abstração dos inteligíveis. Esta operação é realizada pela conversão do intelecto agente aos *phantasmas*, que nos próprios *phantasmas* produz inteligíveis. Deve ser reforçado o caráter produtivo dessa operação abstrativa realizada pelo intelecto agente: o postulado de Tomás é que não há transferência de formas do *phantasma* ao intelecto, o que caracterizaria uma relação causal direta do sensível no intelectivo, e isso não pode ser admitido, pois o intelecto é tomado como algo separado. A tese tomasiana pode ser caracterizada, em contraste com a apresentação dos pré-socráticos ou de Platão, como uma tese que argumenta ser indireta a operação de cognição intelectual dos sensíveis.

a- A união entre a alma e o corpo e a função dos sentidos

Já apresentamos no primeiro capítulo a interpretação tomasiana de Agostinho para a fundamentação de que o homem é uma união natural entre o corpo e a alma. A referência agostiniana será o mote para que o autor possa argumentar, contra a opinião dita dos “antigos filósofos”, que a alma não é composta de matéria, mas antes, é imaterial, uma vez que ela deve ser entendida como um ato que é o primeiro princípio da vida¹³⁹. Também em *ST*, I^a, 75, 2 a autoridade agostiniana é novamente elencada contrariamente a tese de que alma é composta de matéria, porém, o objetivo tomasiano será o de fundamentar, através da referência a Agostinho, o princípio de que a alma humana é subsistente. O 3^{um} desse artigo apresenta a dificuldade a ser transposta: “[...] se a alma fosse algo subsistente, teria alguma operação sem corpo. Ora, nenhuma operação sua é sem corpo, nem a própria intelecção, pois [a alma] não entende sem [tocar] *phantasmas* e *phantasmas* não são sem o corpo”¹⁴⁰.

A noção de '*phantasmas*' será de suma importância para que Tomás possa estabelecer a possibilidade de cognição intelectual dos corpóreos, uma vez que esses *phantasmas* são enten-

¹³⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 356-357.

¹⁴⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, 3^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 358.

didados como algo necessário à cognição, sem os quais, de acordo com a palavra de Agostinho, não se pode saber nenhuma natureza:

[...] diz Agostinho em *Sobre a Trindade X*, que 'quem vê que a natureza da mente é substância e não é corpo, vê que também erraram os que opinaram ser ela corpórea, porque juntaram a ela os *phantasmas* dos corpos, sem os quais nenhuma natureza se pode saber'. Portanto, a natureza da mente humana não só é incorpórea, mas também é substância, entendida como algo subsistente¹⁴¹.

O texto agostiniano apresentado é de *Sobre a Trindade X*, 7, 10, conforme nos indica a edição leonina, no qual são criticadas opiniões de filósofos sobre a natureza da alma ser corpórea. O objetivo tomasiano é interpretar essa referência para se posicionar em favor da subsistência da alma humana. Inicialmente se toma a alma como o princípio da operação do intelecto. O que se afirma é que por esse princípio o homem pode conhecer as naturezas dos corpos, mas a alma não pode conter em si as naturezas dos corpos de forma inerente. Se tal fosse o caso, aquilo que lhe é inerente a impediria de conhecer outras coisas:

É necessário dizer que o princípio da operação do intelecto, que é a alma humana, é um princípio incorpóreo e subsistente. É manifesto que o homem, pelo intelecto, pode conhecer a natureza de todos os corpos. Para que possa conhecer algo, é necessário que nada de outro haja em sua natureza, porque algo inerente a natureza impediria a cognição de outro. Como é visto que a língua de um enfermo, infectada [...] e amarga não pode perceber algo doce, pois tudo lhe parece amargo. Portanto, se o princípio intelectual tiver em si a natureza de algum corpo, não poderá conhecer todos os corpos. Todos os corpos tem alguma natureza determinada, é impossível então que o princípio intelectual seja corpo¹⁴².

O que Tomás postula é que o princípio intelectual da alma não é corpo e nem pode conter 'naturezas dos corpos inerentes a si', e devemos lembrar o *ad 2^{um}* de *ST*, I^a, 75, 1, na qual o autor inseriu as noções de ato e potência em sua crítica aos “antigos filósofos”. Através dessas noções é possível argumentar que mesmo que o intelecto permita ao homem a cognição dos corpos sensíveis, a alma humana não pode conter anteriormente em si, em ato, algo desses sensíveis, uma vez que se tal fosse o caso a alma não poderia conhecer algo diferente daquilo que contém em si (porém, em potência pode conter tudo). Tendo em vista uma posição negativa, o princípio da argumentação tomasiana é a de que todos os corpos têm naturezas determinadas e por isso o princípio intelectual não pode ser corpo, pois esta determinação im-

¹⁴¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 358.

¹⁴² TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 358-359.

pediria sua operação cognoscitiva. Mesmo tomado como um órgão corpóreo, o impedimento se manteria, pois a natureza própria do órgão impediria a cognição de outros corpos¹⁴³.

Resta portanto a resposta que será adiante imputada a Aristóteles: o próprio princípio intelectual, “[...] que dizemos mente ou intelecto, tem operação por si, sem comunicação com o corpo. Nada pode operar por si, a não ser que subsista por si. [...] portanto, a alma humana, que dizemos intelecto ou mente, é algo incorpóreo e subsistente”¹⁴⁴. Tomás afirma que alma humana pode ser chamada de mente ou intelecto, e que isto designa a mesma coisa: o princípio intelectual que permite ao homem a cognição das naturezas dos sensíveis. De acordo com Pasnau, a caracterização tomasiana da alma humana como subsistente é fundamentada em uma interpretação sobre Agostinho, pela qual se toma ser 'subsistente' como característica daquilo que é uma 'substância'. Porém, Tomás recorre também à inferência de que subsistência implica em operação independente, e sugere que há na verdade uma bicondicional: o modo de existência de uma coisa e o funcionamento dessa coisa¹⁴⁵. É de sua interpretação sobre Aristóteles que Tomás toma a tese sobre o modo de operação de uma coisa definir a própria coisa. Arelada à referência a Agostinho, a alma humana é afirmada então como uma substância que opera, e é definida por sua operação que é a intelecção.

Ocorre porém que, segundo a referência de Agostinho, a alma tem necessidade de '*phantasmas* dos corpos' para que as naturezas das coisas possam ser conhecidas. Como Tomás pode argumentar pela necessidade de algo dos sensíveis à operação do intelecto se ele é um princípio que opera sem comunicação com a matéria? A resposta é que “[...] deve-se dizer que o corpo é exigido para a operação do intelecto não como um órgão pelo qual [o intelecto] se exerça, mas em razão do objeto, pois os *phantasmas* estão para o intelecto como a cor para a visão”¹⁴⁶. O texto agostiniano citado permite a Tomás a interpretação de que o *phantasma* seja algo diverso da alma em natureza, mas que permite à alma o 'saber' sobre as naturezas das coisas se tomado em relação àquilo 'sobre o qual se sabe'. Devemos então verificar o que significa afirmar que os *phantasmas* estão para o intelecto como as cores para a visão.

De acordo com Gilson, a analogia entre o intelecto e a visão é frequente, pois a visão é considerada por Tomás como o mais nobre dos sentidos, uma vez que o seu modo de operação ocorre quase sem modificação corporal. Mesmo que o objeto próprio de uma virtude seja tomada como causa motora de sua operação, a modificação corporal sofrida pelo olho é um abrir e fechar da retina de acordo com a intensidade da luz. Porém, o olho não fica colorido ao

¹⁴³ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 358-359.

¹⁴⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 358-359.

¹⁴⁵ Cf. PASNAU, 2002b, pp. 45-51.

¹⁴⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 360.

ser enformado pela espécie da cor. O movimento da retina culmina na cognição da natureza da cor, mas a cor mesma se encontra no objeto externo que é apresentado à visão¹⁴⁷. É através desta analogia que deve ser entendida a relação dos *phantasmas* com o intelecto. Os *phantasmas* são algo que permitem uma modificação no intelecto que culmina em um processo cognitivo. Porém, como as cores não estão na visão, os *phantasmas* não estão no intelecto.

Ora, o 2^{um} de *ST*, I^a, 75, 3 apresenta a argumentação de que, estando tanto os sentidos quanto o intelecto cada qual para seu objeto próprio de forma semelhante, e não operando o intelecto através do corpo, então nem o próprio sentir ocorreria sem o corpo¹⁴⁸. Contra essa argumentação, imputada a Platão em contraposição aos filósofos pré-socráticos, Tomás reafirma que o inteligir é a única operação da alma humana que ocorre sem comunicação com o corpo, tomando por base Aristóteles, mas sem apresentar referências para nenhum dos filósofos:

Respondo dizendo que os antigos filósofos nenhuma distinção postulavam entre o sentido e o intelecto, e a ambos atribuíam princípios corpóreos, [...]. Platão, porém, distinguiu entre intelecto e sentido, mas a ambos atribuiu princípios incorpóreos, [...].

Mas Aristóteles afirmou que somente a intelectão, entre as operações da alma, se exerce sem órgão corporal. Mas sentir, e as consequentes operações da alma sensitiva, se manifestam com alguma mudança corporal [...] ¹⁴⁹.

A diferença apresentada entre os sentidos e o intelecto está na operação de ambos. A sensação é descrita como uma operação que ocorre em órgãos corpóreos, enquanto a intelectão é descrita não apenas como independente de órgão corporal, mas como a única operação da alma que o é. No *ad 2^{um}*, Tomás argumenta que é tendo em vista a potencialidade dos sentidos, e do intelecto, que se pode dizer que o sentido está para os sensíveis assim como o intelecto para os inteligíveis. Ocorre que a relação com os corpos difere a operação dos sentidos e a operação do intelecto. Cada uma das operações cognoscitivas é condicionada pela referência de cada qual para seu objeto próprio, que também é diferente de acordo com sua relação com os corpos:

[...] deve-se dizer que o sentido está de certo modo para os sensíveis como o intelecto para os inteligíveis, enquanto cada um está em potência para seu objeto. De certo modo, porém, diferentemente se referem [cada qual a seu objeto], pois o sentido sofre modificação corporal do sensível, donde a excessiva sensibilidade corrompe o sentido, o que no intelecto não ocorre. O intelecto conhecendo o que é mais inteligível pode, depois, conhecer melhor o menos inteligível. [...]. Se o inteligir fátiga o corpo, tal ocorre por aciden-

¹⁴⁷ Cf. GILSON, 2010, pp. 259-260.

¹⁴⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 360.

¹⁴⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 361.

te, enquanto o intelecto necessita das operações sensitivas pelas quais os *phantasmas* lhe são preparados¹⁵⁰.

Vejam os diferentes elementos relacionados no texto:

1- Inicialmente se argumenta que o sentir e o inteligir ocorrem em paralelo, pois ambas as operações estão em potência para seu objeto. A operação intelectual, porém, está em potência para seu objeto diferentemente da operação sensitiva. A operação sensitiva ocorre pela modificação corporal causada pelo sensível, enquanto a operação intelectual foi afirmada como a única operação da alma humana que ocorre independentemente de órgão corpóreo. Essa diferença na operação de cada virtude tem também consequências diferentes. Segundo Tomás, aquilo que é mais sensível pode corromper o sentido. No caso do intelecto, em contrário, conhecido o mais inteligível melhor será conhecido o menos inteligível.

2- Considera-se na sequência que o inteligir pode fatigar o corpo, pois necessita das virtudes sensitivas que operam pelo corpo. Esta consideração deve ser cuidadosamente observada, pois o que se assume é que há, em sentido forte, uma relação entre o corpo e a inteligência. Isto pode parecer, a primeira vista, uma incoerência interna no desenvolvimento tomasiano: como é possível a argumentação da ocorrência de uma operação sem modificação corporal que necessita de operações sensitivas, que ocorrem com modificação corporal? Mesmo com a consideração de que estas operações sensitivas são tidas como preparadoras dos *phantasmas*, postulados no início como imprescindíveis para a operação intelectual, o problema de como manter a afirmação que esta operação intelectual ocorre sem modificação corporal permanece.

É a presença de Agostinho que está na base da resposta desse questionamento. O que primeiro devemos observar é que Tomás estabelece, interpretando uma referência agostiniana, que a relação entre intelecto e corpo é natural. Para a pergunta de *ST*, I^a, 75, 4, “Se a alma é o homem”, o *sed contra*: “[...] é que Agostinho em *A cidade de Deus* XIX cita Varrão: 'o homem não é alma apenas, mas afirmamos ser alma e corpo simultaneamente'”¹⁵¹, será o mote para que o autor possa argumentar que o indivíduo 'homem' é um composto de corpo e alma.

Tomás interpreta esta referência em sua argumentação de que o homem seja uma união entre alma e corpo, pois “[...] é da razão de 'homem' que seja alma, carnes e ossos”. A simultaneidade entre corpo e alma da composição 'homem' pode ser verificada através do sentir. É a totalidade 'homem' que sente, e não apenas a alma ou o corpo, então Tomás pode concluir “[...] que o homem não é apenas alma, mas é algo composto de alma e corpo”. Ao final do corpo da resposta, o platonismo é apresentado como detentor de uma tese contrária: “[...] Pla-

¹⁵⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 361.

¹⁵¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 4, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 362.

tão porém, postulando o sentir ser próprio da alma, pôde postular que o homem é uma alma que usa um corpo”¹⁵². Essa tese é oposta ao *sed contra*, no qual Agostinho foi apresentado.

A referência agostiniana apresentada no *sed contra* afirma que, simultaneamente, o homem é corpo e alma, enquanto Platão, segundo Tomás, afirmou uma cisão entre corpo e alma. Essa reconstrução do platonismo ao final da argumentação tomasiana deve ser observada com atenção, uma vez que é pela diferença estabelecida por ela que Tomás, paulatinamente, interpreta Agostinho afastado de Platão. A estratégia tomasiana é a de investigar a relação entre corpo e alma, afastando a tese dita platônica de que a alma não necessita do corpo mas se utiliza dele e a ele se une como motor, e fundamentando em Agostinho a tese de que uma das virtudes sensitivas da alma realiza uma operação que abrange todo o conjunto formado pela união entre corpo e alma, o que permite a conclusão de que a união é substancial, e abre a possibilidade de relação entre o corpo e alma.

Uma possível dificuldade levantada por Tomás para argumentar em favor da substancialidade da união entre alma e corpo é apresentada no 4^{um} de *ST*, I^a, 76, 8: “[...] todas as potências da alma se fundam na própria essência da alma. Se então a alma toda está em toda parte do corpo, segue-se que todas as potências estão em qualquer parte do corpo, como a visão no ouvido ou a audição nos olhos”¹⁵³. No *sed contra* é apresentada a palavra de Agostinho, “[...] que disse em *Sobre a Trindade* VI que 'a alma está toda em qualquer corpo inteiro e em qualquer parte dele’”¹⁵⁴. Na sequência do corpo da resposta, Tomás passa a argumentar que a alma está unida ao corpo como forma substancial, e não acidentalmente ou como um motor.

A argumentação tomasiana é de que a diferença da união substancial é que nela cada parte do composto tem o ser por si só, enquanto na união como motor a alma poderia se localizar apenas em alguma parte do corpo, que dirigiria todas as outras. No caso da união substancial as partes do corpo não podem ser consideradas como unidas por acidente, e a alma também não pode ser localizada em alguma parte específica. Tomás toma por princípio que a união entre alma e corpo é substancial, pois “[...]. Substancialmente, a forma não só é a perfeição do todo, como também de cada parte. [...]. A alma, [...] é forma substancial, deve, portanto, ser forma e ato não só do todo, mas também de cada parte”¹⁵⁵.

O sentido da interpretação tomasiana sobre o texto de Agostinho se faz notar na utilização de um exemplo proporcionado a Tomás por uma referência a Aristóteles, apresentado na argumentação de que se tomarmos a alma como a forma e o ato de cada parte do corpo, ao

¹⁵² TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 362-363.

¹⁵³ TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, 4^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 399.

¹⁵⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 399.

¹⁵⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 399-400.

mesmo tempo em que do corpo inteiro, então não só o corpo inteiro, mas também cada parte dele, tem seu ser pela união com a alma, e esta se localiza em todo o corpo e em cada parte: “[...] Assim, retirada a alma, como não se fala animal ou homem a não ser por equívoco, [...]”; o mesmo [ocorre] com a mão e o olho, a carne e os ossos, como o Filósofo diz. Disto o sinal é que nenhuma parte do corpo tem operação própria retirada a alma”¹⁵⁶. Na resposta ao 4^{um} Tomás ressalva que há diversas virtudes na alma humana, e algumas “[...] excedem toda capacidade corporal, a saber, o intelecto e a vontade. [...] estas virtudes em nenhuma parte do corpo [estão], enquanto as outras [...] são comuns à alma e ao corpo, [mas] estão [...] apenas na parte do corpo proporcionada a sua operação”¹⁵⁷.

Verificamos novamente Aristóteles sendo elencada ao lado de Agostinho, e agora se revela a orientação conferida por Tomás ao movimento de afastamento entre Agostinho e Platão. A estratégia tomasiana é a de argumentar contra a tese da união entre a alma e o corpo como um motor, apresentada como a resposta platônica sobre o tema. Para tal, Agostinho é interpretado como fundamento para a argumentação de que a alma deve estar no corpo todo e em cada parte e deve ser forma do todo e de cada parte simultaneamente, permitindo as operações do todo e de cada parte. Através da referência agostiniana, Tomás argumenta que cada parte específica do corpo realiza sua operação, pois mesmo a alma também se divide em virtudes diversas, e algumas delas não estão em parte alguma do corpo, como o intelecto. A referência a Aristóteles, como exemplo para corroborar um argumento calcado em uma interpretação sobre Agostinho, pode ser tomada como uma evidência de que a estratégia tomasiana é interpretar Agostinho ao lado de Aristóteles para afastá-lo de Platão.

O que se pode concluir do apresentado é que o homem mesmo é um composto de corpo e alma, uma vez que é o composto que realiza as diversas operações da alma. Mais do que um motor pela qual a alma atua, o corpo realiza um efetivo papel, pois é através dele que as virtudes sensitivas do composto se realizam. Porém, se o homem não é apenas a alma, mas o composto, como ocorre a união entre corpo e alma? A pergunta se coloca para que Tomás possa fundamentar a tese de que há operações da alma que pertencem ao conjunto, enquanto outras não (como é o caso da cognição intelectual). Para isto, a posição de que a alma se une ao corpo como um motor deve ser descartada por inteiro, em prol da tese de que a união entre a alma e o corpo é substancial. De acordo com Gilson, a união entre a alma e o corpo é substancial em Tomás pela consideração de que a alma humana, em sendo a mais ínfima das substâncias intelectuais, nada mais é que um princípio de intelecção, que necessita de um corpo para

¹⁵⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 399-400.

¹⁵⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, *ad 4^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 401.

exercer sua operação própria que é a intelecção. Em sendo uma alma, ela é o principio da vida, e em sendo intelectual a operação que define seu ser é a intelecção¹⁵⁸.

A conclusão desse tópico deve recuperar a afirmação de que os '*phantasmas* dos corpos' não existem sem os corpos, e são preparados ao intelecto pelas operações sensitivas. Vejamos primeiro o desenvolvimento tomasiano sobre a produção do *phantasma* pelos sentidos, evidenciando a presença de Agostinho na argumentação de Tomás. Na sequência, vejamos propriamente a explicação tomasiana sobre o papel do *phantasma* na realização da operação intelectual da alma humana, no qual Agostinho é novamente interpretado ao lado de Aristóteles. É de se lembrar que, segundo Spruit, a noção tomasiana de '*phantasma*' é tomada de Aristóteles com restrições, mas não é nomeadamente filiada por Tomás em interpretações sobre Agostinho¹⁵⁹. Objetivamos evidenciar, na sequência, justamente o contrário.

b- A produção do phantasma

Estabelecido que o trato com as coisas sensíveis é necessário à operação intelectual da alma, que detém em si operações que ocorrem por intermédio do corpo, podemos avançar à descrição tomasiana destas operações sensitivas com o intuito de elucidar o que sejam os *phantasmas* dos corpos, lembrando que eles são afirmados como preparados ao intelecto pelas operações sensitivas, como não existindo sem os corpos, e como imprescindíveis à cognição da natureza das coisas. O desenvolvimento de *ST*, I^a, 78, 4, na qual Tomás pergunta se é conveniente distinguir sentidos internos¹⁶⁰, nos apresenta pontualmente uma digressão sobre o tema. O contexto da discussão são as virtudes da alma em particular. O 6^{um} desse artigo toma por base Agostinho, para afirmar que a imaginação é a única virtude interna intermediária entre os sentidos e o intelecto:

[...] Agostinho no livro XII de seu *Comentário literal sobre o Gênesis*, postula três gêneros de visão: corporal, que é feita pelos sentidos; espiritual, feita pela imaginação ou fantasia; intelectual pelo intelecto. Logo, não há outra virtude interior que seja média entre os sentidos e o intelecto, a não ser a imaginação¹⁶¹.

Tomás interpreta o texto agostiniano com o intuito de argumentar, contra Avicena, que a imaginação seja não apenas uma virtude que relaciona o sensível e o inteligível, mas que

¹⁵⁸ Cf. GILSON, 1962, p. 113.

¹⁵⁹ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 158.

¹⁶⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, 2001-2006, vol. II, p. 430.

¹⁶¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, 6^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 430.

seja a única virtude que o faz, pois Avicena postulou, “[...] em seu livro *Sobre a alma*, cinco virtudes sensitivas internas: o sentido comum, a fantasia, a imaginativa, a estimativa e a memorativa”¹⁶². O início do corpo da resposta toma por princípio que o número de virtudes da alma sensitiva deve ser correspondente ao necessário para a vida de um animal perfeito:

Ora, é preciso considerar que a vida de um animal perfeito requer não somente que ele apreenda a coisa quando ela está presente aos sentidos, mas ainda quando está ausente. [...]. O animal deve, portanto, pela alma sensitiva, não só receber as espécies dos sensíveis no momento em que é modificado por elas, mas ainda as reter e conservar. Reter e conservar se referem, nos corpóreos, a princípios diversos [do receber]. Por isso, sendo a virtude sensitiva o ato de um órgão corporal, deve haver uma virtude para receber as espécies dos sensíveis e outra para as conservar¹⁶³.

Segundo a argumentação tomasiana, é necessário ao animal perfeito que se mova em direção a um objeto ausente que já tenha sido anteriormente apreendido por ele. Para que isto ocorra, esse animal deve ter em si a forma desse objeto. Portanto, deve haver nos animais perfeitos virtudes aptas a recepção de formas, e virtudes aptas à conservação de formas, uma vez que a recepção é, por princípio, diversa da conservação. A análise de Tomás é a de que o animal se movimenta em direção a um objeto quando o considera agradável ou se afasta dele por repugnância, e também por utilidade ou conveniência (como a ovelha que foge do lobo ou o pássaro que recolhe palha para construir seu ninho). Essa percepção não concerne apenas aos sentidos externos, receptores, mas a algo interno, concernente às intenções. Após esse desenvolvimento, o autor passa então a nomear os sentidos internos, de acordo com as funções que eles executam:

[...] a recepção da forma do sensível é ordenada ao sentido próprio e ao comum [...]. Para reter ou conservar essas formas se ordena a fantasia ou imaginação que são idênticas. A fantasia ou imaginação é, com efeito, como um tesouro das formas aceitas pelos sentidos. Para apreender as intenções que pelos sentidos não são aceitas, é ordenada a estimativa. Para conservá-las, a memorativa que é como um tesouro destas intenções. [...].

Não há necessidade portanto de postular senão quatro virtudes interiores da parte sensitiva, a saber: o senso comum e a imaginação, a estimativa e a memorativa¹⁶⁴.

A referência acima permite atestar que, na consideração de Tomás, a fantasia e a imaginação são uma mesma coisa, o que recusa a posição dita de Avicena, que as diferenciava. A

¹⁶² TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 431.

¹⁶³ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 431-432.

¹⁶⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 432-433.

função dessa virtude é a de reter ou conservar as formas recebidas dos sentidos. É de se notar que há uma diferença entre os sentidos internos: dois deles se referem às formas recebidas dos sensíveis (o senso comum e a imaginação/ fantasia); e dois deles se referem às intenções das coisas, que concernem apenas aos sentidos internos (a estimativa e a memorativa). Esta diferença entre os sentidos internos estabelece também tanto a semelhança, quanto a dessemelhança, entre homens e o restante dos animais:

Considera-se que, quanto às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os animais. São modificados semelhantemente pelos objetos sensíveis exteriores. Mas quanto às intenções há diferença. Os animais as percebem apenas por um instinto natural, enquanto o homem também por alguma comparação. Por isso, o que nos animais se diz estimativa natural é dita no homem cogitativa, porque descobre estas intenções por uma espécie de comparação [...]¹⁶⁵.

A referência apresentada permite a recusa da posição de Moreau, que afirma os *phantasmas* como 'espécies intencionais' que carregam em si a intenção da coisa a ser conhecida e possibilitam a efetivação da cognição da coisa. A fundamentação da tese de Moreau apresenta a interpretação de que a recepção da forma sensível é uma abstração que ocorre nos nível dos sentidos, pela qual a espécie do sensível é recebida no órgão corporal imaterialmente, e nele se imprime individualmente¹⁶⁶.

A hipótese de Moreau, porém, não leva em conta que as referências tomasianas à noção de intenção não se remetem ao *phantasma*, mas sim à aquilo dos sensíveis que os próprios sentidos não percebem. O *phantasma* é produto da fantasia e ocorre em órgãos dos sentidos, pois a fantasia é a afirmada por Tomás como a virtude sensitiva que retém e conserva formas dos sensíveis que são recebidas pelos sentidos com modificação do órgão dos sentidos, o que não ocorre quanto à intenção. A argumentação tomasiana é a de que as intenções não são aceitas pelos sentidos, mas apreendidas pela estimativa e pela memorativa. A recepção de intenções é algo concernente aos animais superiores, nos quais deve haver três virtudes que operam sequencialmente: uma conserva as formas recebidas pelos órgãos dos sentidos; outra recebe aquilo do sensível que não foi recebido pelos órgãos dos sentidos; a terceira conserva aquilo do sensível não recebido pelos órgãos dos sentidos. A fantasia é a primeira dessas virtudes, pois, segundo Tomás, conserva as formas dos sensíveis recebidas nos órgãos dos sentidos. Essas formas conservadas pela fantasia são os *phantasmas*. Segundo Gilson, o '*phantasma*' é

¹⁶⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 432-433.

¹⁶⁶ Cf. MOREAU, 1976, pp. 59-60.

uma imagem de uma coisa cuja espécie foi recebida no sentido comum¹⁶⁷.

Desta maneira, a posição de Moreau não pode ser sustentada, pois o *phantasma* não pode ser caracterizado como um algo que carrega a intenção de uma coisa conhecida. Com efeito, o texto tomasiano apresenta a tese de que o *phantasma* representa aquilo do sensível que é apreendido pelas virtudes sensitivas internas que estão presentes tanto nos homens quanto nos animais (o sentido comum e a imaginação). O *phantasma*, portanto, é algo, comum a homens e animais, o que, segundo Tomás, não ocorre no caso das intenções. O *phantasma* está ligada aos órgãos dos sentidos, o que condiciona que o *phantasma* seja uma semelhança individual e de natureza corpórea, mesmo que não carregue em si a materialidade da coisa sensível representada. Portanto, permanece o problema de como é possível que o intelecto se relacione com algo de natureza sensível.

O que deve ser ressaltado é que no que tange ao trato com as formas sensíveis, as virtudes sensitivas do homem não são diferentes das do restante dos animais, e estas são, como visto, o senso comum e a imaginação/ fantasia. A diferença entre o restante dos animais e o homem está no trato com as intenções das coisas, especificamente na chamada estimativa, que nos animais é como um instinto, enquanto no homem é um cogitar que reúne intenções combinando e comparando-as. Quanto ao postulado atribuído a Avicena, de que o homem teria em si uma potência intermediária entre a imaginativa e a estimativa, Tomás argumenta:

Avicena ainda postula uma quinta virtude, intermediária entre a estimativa e a imaginativa, que compõe e divide formas imaginadas. [Assim], da forma imaginada do ouro, e da forma imaginada do monte, compomos a imagem de um monte de ouro que nunca vimos. Essa operação não se encontra nos animais, mas só no homem, em que para tal é suficiente a imaginação [...] ¹⁶⁸.

É nesse ponto que devemos retomar a referência a Agostinho apresentada no 6^{um}. A resposta de Tomás é uma interpretação sobre o texto agostiniano que tem por objetivo fundamentar a tese de que a imaginação é uma única virtude intermediária comum a todas as apreensões interiores da alma, que produz formas imaginadas que são semelhanças dos corpos: “[...] a visão espiritual dita por Agostinho é feita por semelhanças dos corpos em ausência dos corpos. Donde se patenteia que ela é comum a todas as apreensões interiores”¹⁶⁹. A interpretação tomasiana sobre o texto de Agostinho é que, dos três tipos de visão: corporal, espiritual ou intelectual, há visões que concernem à alma como um todo, sendo comum a tudo aquilo que lhe é interno, e isto inclui as virtudes sensitivas e o próprio intelecto. Assim, abre-

¹⁶⁷ Cf. GILSON, 1962, pp. 274.

¹⁶⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 432-433.

¹⁶⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 434.

se o caminho para que seja afirmada uma virtude interna que se relaciona tanto com os sentidos quanto com o intelecto, e esta é a fantasia ou imaginativa, que são uma mesma coisa. Tomás fundamenta, interpretando Agostinho, a possibilidade de relação entre aquilo que é sensível e aquilo que é intelectual, apresentando a imaginação como meio.

Uma aparente contradição surge, porém, ao tomarmos a afirmação de que no homem a virtude imaginativa realiza uma operação que o restante dos animais não realiza. Se, no corpo da resposta do mesmo artigo, Tomás argumentou que não há diferença entre homens e animais em relação às formas sensíveis, e se a virtude imaginativa/ fantasia concerne a essas formas, como é possível harmonizar estas passagens? Uma possível solução é a de que a não-diferença entre as virtudes que tratam com as formas dos sensíveis, tanto nos homens quanto no restante dos animais, está em que são modificadas semelhantemente por objetos exteriores. Nada impede porém que a operação imaginativa do homem realize algo a mais do que nos animais. Isto pode ser sustentado pelo atentamento à conclusão anterior: a alma intelectual detém em si, de modo perfeito, todas as virtudes sensitivas, e por ser mais perfeita que a alma sensitiva suas virtudes sensitivas se estendem para além do possibilitado à alma sensitiva.

É, porém, tomando a consideração de que há no homem uma capacidade sensitiva interna semelhante à dos animais que Tomás apresenta Agostinho também no *I^{um}* e no *sed contra* de *ST*, I^a, 84, 2, através da pergunta sobre a alma inteligir as coisas corpóreas por sua própria essência¹⁷⁰. Esse artigo apresenta um passo para a resolução do problema da cognição de algo material pelo intelecto humano através da comparação entre sentido e intelecto, no qual o autor estabelece uma hierarquia entre a capacidade cognoscitiva deles. Vejamos aqui apenas as referências a Agostinho e sua relação com a definição do que sejam 'imagens dos corpos'. O primeiro argumento inicial toma a autoridade de Agostinho para postular que a alma inteligie os corpos através de semelhanças desses corpos, se apoderando de imagens deles e enformando essas imagens em si mesma:

[...] diz Agostinho em *Sobre a Trindade X* que a alma 'toma e revolve as imagens dos corpos, fazendo-as em si de si mesma, dando, para enformá-las, algo de sua substância'. Se, por semelhanças dos corpos [a alma] inteligie os corpos, então por sua essência, dada para que se enformem tais semelhanças e pela qual as enforma, a alma conhece os corpóreos¹⁷¹.

Também de *Sobre a Trindade* de Agostinho, porém, do capítulo IX, o *sed contra*, postula que “[...] a mente tem notícia das coisas corpóreas coligindo-as pelos sentidos do corpo”.

¹⁷⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, 2001-2006, vol. II, p. 503.

¹⁷¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 501.

Através desse mote, Tomás passa a argumentar que a alma não estabelece cognição dos corpóreos por sua própria essência¹⁷².

As referências agostinianas são interpretadas por Tomás contra uma reconstrução de teses sobre o tema atribuídas aos filósofos da Grécia antiga, que é feita para caracterizar duas alternativas opostas para o problema proposto e indicar uma terceira possibilidade. A subsistência imaterial daquilo que é conhecido é a posição identificada como platônica. Os filósofos pré-socráticos teriam atribuído à alma o princípio de todos os elementos, e portanto postulavam pela necessidade da subsistência material das coisas na alma, não distinguindo entre sentido e intelecto. A crítica dita aristotélica à posição identificada como dos pré-socráticos é a de que seu posicionamento exigiria a existência na alma não só dos princípios das coisas, mas também das naturezas e das formas dos efeitos das coisas. Também é elencada a objeção de que se a alma conhecesse tudo por conter materialmente em si os princípios de tudo, as coisas que existem fora da alma não careceriam de cognição, pois já seriam conhecidas¹⁷³.

O desenvolvimento tomasiano conclui que a determinação de materialidade de algo se opõe à determinação de cognoscibilidade desse algo, e que o intelecto difere do sentido pois a cognição intelectual é mais imaterial do que a cognição sensível. Considerando que o ato cognoscitivo se estende ao que é externo ao cognoscente, Tomás argumenta que aquilo que é material deve existir no cognoscente imaterialmente. Assim, se torna imperativo que a cognição esteja ligada à imaterialidade. A finalização do corpo da resposta é de que para que haja um intelecto que conheça tudo em sua essência, é necessário que o mesmo tenha tudo em si imaterialmente. Esse atributo é próprio de Deus, mas não da alma humana e nem do anjo. Conclui-se assim que a alma humana não entende os sensíveis por sua própria essência¹⁷⁴.

A referência agostiniana do *I^{um}* é interpretada como se referindo à capacidade imaginativa da alma humana, que é comum também aos animais. O que se afirma é que através dessa capacidade a alma humana faz em si imagens dos corpos sensíveis. Para tanto, Tomás apresenta a sequência do texto agostiniano de *Sobre a Trindade X*:

Ao primeiro, portanto, dizemos que Agostinho fala aí da visão imaginária, que se dá pelas imagens dos corpos. A alma dá alguma coisa de sua substância para enformar estas imagens [...]. E assim, de si mesma, ela faz estas imagens, [mas] não que a alma ou algo da alma seja convertido nesta ou naquela imagem [...]. Diz [Agostinho] que [a alma] conserva algo não enformado por tal imagem, 'que livremente julga sobre a espécie de tais imagens', e isto diz ser 'mente' ou 'intelecto'. Mas a parte que é enformada por tais ima-

¹⁷² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *sed contra*, 2006, p. 83; 2001-2006, vol. II, p. 501.

¹⁷³ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 501-503.

¹⁷⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 501-503.

gens, quer dizer, a imaginativa, diz que é comum a nós e aos animais¹⁷⁵.

A interpretação do *I^{um}*: “A alma conserva algo não enformado por tal imagem ' que livremente julga sobre a espécie de tais imagens' e isto diz ser 'mente' ou 'intelecto'”, possibilitada pela referência do *sed contra*, nos permite estabelecer um elo com o apresentado no desenvolvimento de *ST*, I^a, 78, 4. Ora, Tomás pode afirmar que há uma parte da alma que é comum a homens e animais porque já foi estabelecido que há uma virtude sensitiva, a imaginação/ fantasia, que é comum a homens e animais e cujo ato é a conservação das formas dos sensíveis. Ao apresentar Agostinho no *sed contra*, Tomás estabelece a função dos sentidos para o processo de intelecção dos sensíveis, sob a interpretação de que a mente (que já foi anteriormente afirmada como o mesmo que o intelecto) pode ter notícia dos corpóreos utilizando os sentidos do corpo para coligir imagens dos corpóreos.

Devemos ressaltar nesse ponto a interpretação sobre a referência de Agostinho na argumentação de que as imagens dos corpos são formadas na alma por uma virtude que o homem tem comum com os animais e que opera em conjunto com as virtudes receptivas das espécie sensíveis. O desenvolvimento da tese tomasiana sobre a recepção das formas dos sensíveis nos órgãos dos sentidos é interpretada de maneiras diversas pelos comentadores contemporâneos. David Hamlyn observa que a sensação é um tipo de recepção imaterial da forma que ocorre apenas com mudança espiritual, que resulta na formação de um *phantasma*, entendido como uma entidade mental que é particular¹⁷⁶. Sheldon Cohen, por sua vez, afirma que Gilson compartilha a mesma interpretação de Hamlyn, e argumenta, em contrário, que a sensação é um tipo de recepção de formas que ocorre com modificação física, e que o *phantasma* é uma 'semelhança física', e não uma entidade mental¹⁷⁷.

Paul Hoffman, por fim, aponta que Cohen traduziu a expressão 'corporis immutatione' como 'modificação física', o que não corresponde ao que o texto tomasiano diz. Segundo o comentador, 'corporis immutatione' é uma modificação do corpo, que é mais específica do que 'modificação física'. O *phantasma* seria assim não uma 'semelhança física' de caráter geral, mas sim uma semelhança que existe em órgãos corpóreos. Hoffman discorda de Cohen também quanto ao posicionamento de Gilson sobre o tema, e desenvolve sua argumentação de acordo com o indicado pelo comentador francês¹⁷⁸.

De acordo com Gilson, o que deve ser observado na definição do que seja a recepção de formas sensíveis pelas sentidos é a ordenação hierárquica, de acordo com a universalidade

¹⁷⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 503.

¹⁷⁶ Cf. HAMLIN, 1961, pp. 46-48.

¹⁷⁷ Cf. COHEN, 1982, pp. 194-195.

¹⁷⁸ Cf. HOFFMAN, 1990.

das virtudes sensitivas em relação a seus objetos. Nos sentidos, as espécies dos sensíveis são recebidas nos órgãos sensíveis sem a matéria do sensível ao qual se referem. A recepção de espécies dos sensíveis nos órgãos sensíveis ocorre individualmente e com modificação corporal do órgão do sentido externo. A virtude sensitiva externa é afirmada como dividida internamente de acordo com uma hierarquia de relação entre o sentido e a matéria, mas em qualquer um dos sentidos externos a recepção da espécie do sensível é sempre recebida sem a matéria do sensível ao qual ela se refere mas com movimento individual no órgão sensível próprio, de acordo com a imaterialidade do objeto relacionado à virtude¹⁷⁹. Mesmo na visão, que é o mais imaterial dos sentidos externos do corpo, a alteração da intensidade da luz causa um movimento da pupila do olho.

Ora, essa tese não se coaduna com a tese de Hamlyn apresentada acima, que toma os *phantasmas* como 'entidades mentais particulares'. Em efeito, como visto anteriormente, intelecto e mente são o mesmo para Tomás. Conforme apresentado acima, os *phantasmas* são oriundos da recepção das formas dos sensíveis nos sentidos externos, que ocorre com modificação corporal e são conservadas pela imaginação, mas não pelo intelecto. Portanto, os *phantasmas* não podem ser 'entidades mentais', mas sim semelhanças imateriais oriundas dos sensíveis. Gilson então não concorda com Hamlyn, como Cohen afirma.

Por fim, atentamos que a referência a Agostinho apresentada por Tomás no *I^{um}* traz também a conclusão de que a alma entende os corpos através de semelhanças dos corpos, e que estas semelhanças são feitas pela alma que dá algo de si ao as enformar. A resposta à pergunta do artigo reside na apresentação da noção de semelhança em conjunto com a noção de imagem. A alma não entende os corpos por sua própria essência mas sim através de semelhanças dos corpos, as próprias imagens dos corpos sugeridas no texto. Como visto acima, Tomás considera que toda cognição ocorre por alguma semelhança, desta maneira, ao apresentar as imagens dos corpos como semelhanças a possibilidade de cognição está resguardada. Estamos nesse ponto aptos a afirmar que *phantasmas* e imagens dos corpos são sinônimos, pois em sendo a fantasia o mesmo que a imaginação, e tendo argumentado que a alma faz em si semelhanças dos corpos através de uma virtude sensitiva que o homem tem em comum com o restante dos animais, a conclusão é que essa virtude sensitiva é a própria fantasia/ imaginação, e o resultado de sua operação são os *phantasmas* ou imagens dos corpos. Resta saber como estas semelhanças, os *phantasmas*, podem servir ao ato intelectual.

c- A necessidade dos phantasmas

¹⁷⁹ Cf. GILSON, 1962, pp. 258-261.

De acordo com o apresentado anteriormente, os *phantasmas* são considerados imagens representativas de sensíveis produzidos na alma pela virtude imaginativa, que, elencada no rol das potências sensitivas internas, tem a função de conservar as formas dos sensíveis recebidas pelos sentidos. A interpretação sobre referências agostinianas possibilita a tese tomasiana de que os *phantasmas* são necessários ao intelecto em sua operação, pois sem ele, 'não se pode saber nenhuma natureza', e que esses *phantasmas* estão na alma, mas são diferentes da natureza da alma. Em sendo a alma uma substância intelectual, sua natureza também o é; em sendo o *phantasma* produzido por uma virtude sensitiva, ele é de natureza sensível. Também interpretando textos de Agostinho, Tomás pode estabelecer que a imaginação é um intermediário entre o sentir e o inteligir, o que se verifica em seu produto, o *phantasma*, que é uma semelhança imaterial representativa de um sensível que serve ao intelecto.

Faz-se necessário, porém, estabelecer um vínculo que justifique a necessidade de algo sensível (o *phantasma*) servir a algo intelectual (o próprio intelecto). A interpretação da referência agostiniana do *sed contra* de *ST*, I^a, 84, 2 (a mente tem notícia dos corpos coligindo-os pelos sentidos) permite a Tomás argumentar que os sentidos tem uma função efetiva na cognição dos corpos sensíveis pela alma intelectual. Considera-se então que a alma intelectual de tem em si, de modo mais perfeito, aquilo que é próprio das almas que lhe são inferiores. Através dessa consideração não é incoerente afirmar que as virtudes sensitivas ocorrem na alma intelectual de modo mais perfeito que na própria alma sensitiva.

Estabelecida a necessidade de relação entre o intelecto e o *phantasma*, devemos por fim passar à análise de como a cognição intelectual é recebida das coisas sensíveis¹⁸⁰. Tomás apresenta Agostinho no *I^{um}* de *ST*, I^a, 84, 6 para argumentar que a verdade não pode ser esperada dos sentidos por dois motivos: primeiro porque o sensível sempre muda, segundo porque os sentidos não fazem diferença entre 'imagens dos corpos' e os próprios 'corpos':

Diz Agostinho no livro das *Oitenta e três questões* que 'não é esperada sinceridade verdadeira dos sentidos do corpo', e prova isto duplamente. De um modo, pelo fato de que 'tudo que o sentido corpóreo atinge muda sem interrupção temporal, e o que muda não pode ser percebido'. De outro modo, porque 'de tudo o que sentimos pelo corpo, [...], recebemos suas imagens, [...], e não somos capazes de discernir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas falsas imagens'¹⁸¹.

Tomando a referência da edição leonina, aferimos que o texto agostiniano apresentado

¹⁸⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, 2001-2006, vol. II, p. 513.

¹⁸¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 513.

é a nona das *Oitenta e três questões diversas*, na qual Agostinho pergunta sobre a possibilidade de verdade daquilo que é advindo pelos sentidos corporais. No 2^{um}, Tomás argumenta, interpretando outra referência agostiniana, que a produção da imagem do sensível é realizada no espírito pelo próprio espírito, e a justificativa apresentada nesse caso é a de que o corpo não pode submeter o espírito, pois é inferior a ele: “[...] Agostinho diz no *Comentário literal sobre ao Gênesis XII*: 'Não se imputa ao corpo que faça algo ao espírito, tal qual fosse o espírito submetido ao corpo [...] a imagem do corpo não é feita pelo corpo no espírito, mas o próprio espírito a faz em si mesmo’”¹⁸².

Esse texto agostiniano já foi apresentado anteriormente, quando do desenvolvimento de que imaginação e fantasia são a mesma virtude sensitiva interna que concerne à conservação das formas dos sensíveis impressas no órgãos dos sentidos. No corpo da resposta desse artigo, Tomás apresenta Agostinho relacionado a Aristóteles como mote para introduzir uma contraposição entre o pré-socráticos e Platão sobre o tema das 'imagens dos corpos':

Demócrito sustentou que 'não há nenhuma outra causa de qualquer cognição nossa, senão que desses corpos que pensamos vêm imagens e entram em nossas almas', como Agostinho diz em sua *Carta à Dióscoro*. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* que Demócrito sustentou que a cognição se faz por imagens e emanções. [...] porque o sentido é, modificado pelos sensíveis, [os pré-socráticos] julgavam que toda nossa cognição é feita somente por modificação dos sensíveis. [Esta] modificação Demócrito asseverava feita por emanções de imagens.

Platão, ao contrário, postulou a diferença entre intelecto e sentido. Em sendo o intelecto uma virtude imaterial, não utiliza órgão corpóreo em seu ato. [...] Postulou também o sentido como uma virtude que opera por si, donde o próprio sentido, em sendo espiritual, não seria modificado pelos sensíveis, mas o órgão do sentido seria modificado pelo sensível, e por esta modificação a alma, de algum modo, seria estimulada para que formasse em si espécies dos sensíveis. E esta opinião toca o notado por Agostinho no *Comentário literal ao Gênesis XII*, quando diz que 'não é o corpo quem sente mas a alma pelo corpo, que se serve dele [...] para enformar em si mesma aquilo que de fora lhe é anunciado'. Assim, segundo Platão, nem a cognição intelectual procede dos sensíveis, nem a sensibilidade totalmente das coisas sensíveis¹⁸³.

Tomás interpreta a referência de Agostinho como ponto de apoio para negar a tese de que as imagens dos corpos, os *phantasmas*, emanariam diretamente dos corpos à alma e propiciariam a cognição intelectual dos próprios corpos. Essa interpretação é concordante com o direcionamento apresentado nos argumento iniciais do artigo, de que a cognição sensível não causa nada no intelecto. A sequência da resposta traz outra referência do texto agostiniano do livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*. Tomás alerta que esse texto poderia ser aproxima-

¹⁸² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 514.

¹⁸³ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 513-514.

do à opinião dita como de Platão, que teria postulado que nem o próprio sentir ocorreria por intermédio do corpo. A referência citada acima recupera a descrição tomasiana de *ST*, I^a, 75, 3, de que o erro dos filósofos pré-socráticos foi não diferir entre os sentidos e o intelecto, e que o erro de Platão foi imputar tanto os sentidos, quanto o intelecto, a princípios imateriais, mesmo ao os diferenciar. Notemos que em *ST*, I^a, 84, 6, Tomás apresenta o 'erro' platônico: “[...] o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde [não] ser modificado pelos sensíveis, [...]”¹⁸⁴. Ora, já vimos acima que apenas a intelectão, dentre as operações da alma, é afirmada por Tomás como ocorrendo em separado. Portanto, segundo a interpretação tomasiana, Platão, ao considerar a sensação como uma operação que ocorre por si mesma, formulou, erroneamente, a tese radicalmente oposta à dos pré-socráticos: os sensíveis não influem em nenhuma operação da alma.

Aristóteles é então apresentado como aquele que procedeu por uma “via média” ao argumentar que o sentir, e todos os atos da parte sensitiva, ocorrem no conjunto formado pelo corpo e a alma. Dessa maneira, não há incoerência em se afirmar que algo que ocorra no conjunto seja causado pelos sensíveis que estão fora da alma. Como em *ST*, I^a, 75, 3, Tomás argumenta que o Estagirita postulou a intelectão como a única virtude da alma humana que opera sem comunicação com o corpo, porém, o que o desenvolvimento tomasiano de *ST*, I^a, 84, 6 traz de novo em relação ao que fora anteriormente apresentado é a afirmação de que essa operação é a abstração, que transforma os *phantasmas* em inteligíveis em ato:

Aristóteles, porém, procedeu por uma via média. De fato, sustentou com Platão que o intelecto difere do sentido. Mas sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo, sendo o sentir não um ato apenas da alma, mas do conjunto. [...] visto não ser incoerente que os sensíveis que estão fora da alma causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisso, que as operações da parte sensitiva são causadas pelas impressões dos sensíveis nos sentidos, não a modo de emanção [...] mas por uma certa operação. [...] Mas Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode se imprimir em uma coisa incorpórea. E portanto, para causar a operação intelectual, segundo Aristóteles, não é suficiente somente a impressão dos corpos sensíveis, mas se requer algo mais nobre [...]. Não porém, que a operação intelectual seja causada [...] somente pela impressão de coisas superiores, como Platão sustentou, mas aquele [...] chamado intelecto agente, [...], que faz dos *phantasmas*, recebidos dos sensíveis, inteligíveis em ato, ao modo de uma certa abstração¹⁸⁵.

Segundo a interpretação tomasiana, a “via média”, pela qual Aristóteles teria procedi-

¹⁸⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 514.

¹⁸⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 514-515.

do é a admissão de elementos tanto da tese atribuída aos pré-socráticos quanto da tese atribuída a Platão, que resultam em uma tese diversa. Com os pré-socráticos, Tomás aponta a admissão de Aristóteles em que os sensíveis causam algo nos sentidos, não, porém, a modo de emanção, mas por uma certa operação; com Platão a admissão é a de que o intelecto difere dos sentidos. O elemento atribuído a Aristóteles, que distingue sua tese das demais e lhe confere autenticidade, é a de que a intelecção é a única operação da alma humana que ocorre sem participação com o corpo (como visto pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 75, 3). Esse elemento, aliado à determinação de que a materialidade se opõe à cognição, proporciona o desenvolvimento posterior, da necessidade de uma operação do intelecto que se relacione com algo dos sensíveis, e esse algo são os *phantasmas*.

De acordo com Nascimento, a “via média” possibilita a Tomás distinguir entre o que seja o modo de ser de algo e o modo de conhecimento desse algo. A reconstrução tomasiana das posições de Platão e dos pré-socráticos, sobre o problema da cognição intelectual humana, termina por concluir que o mesmo erro permeia uma ou outra doutrina, e esse erro é justamente a não distinção entre o modo segundo o qual algo existe (o modo de ser) e o modo segundo o qual algo é conhecido (o modo de conhecimento). Tanto a posição materialista atribuída aos pré-socráticos, quanto a posição imaterialista atribuída a Platão, são caracterizadas por postularem que o modo segundo o qual algo é conhecido é de acordo com o modo segundo o qual algo existe¹⁸⁶. Como visto no primeiro capítulo, estas posições são apresentadas por Tomás como interpretações errôneas do princípio de semelhança, que não levam em conta a distinção entre ato e potência postulada por Aristóteles.

Segundo a exposição tomasiana, a atualização da potência cognoscitiva inteligível ocorre através de uma operação do intelecto, que transforma os *phantasmas* em inteligíveis em ato. Esta operação é nomeada abstração. O ponto que desejamos sublinhar nesse momento é como Tomás introduz esse elemento pela interpretação sobre uma referência de Agostinho ao lado de Aristóteles, apresentando ambos como contrapostos a teses atribuídas em um extremo a Platão e em outro extremo aos pré-socráticos. A partir daí, se encaminha o desenvolvimento final da resposta, na qual o autor argumenta que a cognição sensível é como a matéria da causa do conhecimento intelectual, esclarecendo o papel dos *phantasmas* para a operação intelectual:

[...] da parte dos *phantasmas*, a operação intelectual é causada pelo sentido, porém, como os *phantasmas* não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que sejam feitos inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não

¹⁸⁶ Cf. NASCIMENTO, 1996, pp. 206-207.

se pode dizer que a cognição sensível seja a causa total e perfeita da cognição intelectual, mas antes, e de certo modo, é a matéria da causa [da cognição intelectual]¹⁸⁷.

Phantasmas são postulados então como causados pelos sentidos, porém, esses *phantasmas* não bastam para que a cognição intelectual se realize perfeitamente. Os *phantasmas* são considerados ligados aos corpóreos, pois, como visto, mesmo sendo feitos na alma por ela mesma, a imaginação ou fantasia é considerada uma virtude sensitiva, e as virtudes sensitivas atuam ligadas a órgãos dos sentidos. Lembrando o texto de Agostinho que afirma o intelecto como uma parte da alma que não é enformada pelos *phantasmas*, mas que julga sobre as espécies desses *phantasmas* e estabelecendo o paralelo com o princípio aristotélico de que o intelecto realiza uma operação própria sem comunicação com o corpo, Tomás pode afirmar uma parte da alma mais nobre que a imaginação, e esse é o intelecto agente, que, abstraindo dos *phantasmas*, faz inteligíveis em ato. Dessa maneira, *phantasmas* podem ser considerados a matéria da causa da cognição intelectual, se entendidos como aquilo que serve de matéria ao intelecto para realizar a operação abstrativa. De acordo com Gilson, os *phantasmas* devem ser entendidos como matéria da causa do ato intelectual por sua natureza sensível, que é diferente da natureza do intelecto. Nem o sensível, nem por consequência os *phantasmas*, podem então penetrar no intelecto¹⁸⁸.

Nesse ponto podemos avançar às respostas aos argumentos iniciais de *ST*, I^a, 84, 6, que interpretam as palavras de Agostinho em concordância com o aristotelismo de Tomás e as coadunam com a tese de que os sentidos fornecem a 'matéria da causa' do conhecimento intelectual. A resposta ao primeiro argumentos inicial postula que: “[...] por aquelas palavras de Agostinho se dá a entender que a verdade não deve ser totalmente esperada dos sensíveis. De fato é requerida a luz do intelecto agente, [...], pela qual discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas”¹⁸⁹; a resposta ao segundo retoma a argumentação de que há na alma uma virtude imaginativa que faz imagens dos corpos a partir de um movimento da fantasia:

Ao segundo dizemos que Agostinho não fala aí da cognição intelectual, mas da imaginativa. [...] segundo a opinião de Platão, a imaginativa tem uma operação que é apenas da alma. [...] Agostinho, para mostrar que o corpo não imprime suas semelhanças na imaginação, mas a própria alma o faz, empregou, como Aristóteles, ao provar que o intelecto agente é algo separado, o princípio de que o agente é mais honroso do que o paciente. [...] Se sustentarmos, segundo a opinião de Aristóteles, que o ato da virtude imaginativa seja do conjunto, [...] podemos dizer que, embora a primeira modificação da

¹⁸⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 515.

¹⁸⁸ Cf. GILSON, 2010, p. 275.

¹⁸⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 51.

virtude imaginativa seja pelo movimento dos sensíveis, pois 'a fantasia é um movimento feito segundo o sentido', como se diz no livro *Sobre a alma*, há uma certa operação da alma no ente humano que, dividindo e compondo, faz as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas pelos sentidos. E quanto a isto, podem ser aceitas as palavras de Agostinho¹⁹⁰.

As duas respostas aos argumentos iniciais de Agostinho recuperam o que fora argumentado no desenvolvimento de *ST*, I^a, 84, 2, sobre a diferença de graus de imaterialidade entre a sensação e à intelecção. O *I^{um}* deve ser entendido através da argumentação pela necessidade de uma operação realizada por um agente mais nobre, que abstrai inteligíveis dos *phantasmas*, entendidos como a matéria sobre a qual o intelecto age. É esse agente mais nobre que pode se elevar para além do que é material, e alcançar a verdade imaterial por sua “luz”, pela qual o intelecto diferencia as 'coisas mesmas' dos '*phantasmas*' que são suas semelhanças.

A resposta do *2^{um}* tem por objetivo afastar Agostinho de Platão, e ladeá-lo a Aristóteles. Aliado ao contexto do corpo da resposta e do geral apresentado até então, a interpretação sobre o texto agostiniano inviabiliza tanto a tese de que o corpo causa algo na alma quanto a de que o corpo não atua nem no sentir. A noção de 'imagens dos corpos' é relacionada com o dito movimento da fantasia, virtude sensitiva que o homem tem em comum com os animais, que é iniciado pelos sentidos. A referência de Aristóteles permite a Tomás afirmar que a virtude sensitiva da alma realiza seu ato pelo conjunto de corpo e alma sem que isto seja incoerente, e que há na alma uma virtude superior que pode fazer em si imagens, mesmo daquilo que não foi recebido pelos sentidos, e assim, se aceita a palavra de Agostinho.

Interpretar Agostinho ao lado de Aristóteles, nesse ponto da apresentação é crucial para Tomás, visto a dificuldade que surge ao fim desta argumentação: de determinado âmbito (o da causa material), há de se afirmar que o princípio da cognição intelectual são os sensíveis, pois devemos lembrar que os *phantasmas* foram afirmados como aquilo sem o que não se pode saber nenhuma natureza, que devem ser entendidos em relação ao objeto da operação intelectual¹⁹¹, e também como preparados ao intelecto pelos sentidos do corpo¹⁹². O que Tomás faz ao afirmar os sensíveis como a matéria da causa da cognição intelectual é apontar um direcionamento para a ação do intelecto: os próprios sensíveis, cujo contato com os sentidos atua no conjunto formado entre corpo e alma, causando nesse conjunto *phantasmas* que permitem o princípio da operação intelectual. Isto pode ser aferido pelo artigo que dá sequência à questão, pois a pergunta de *ST*, I^a, 84, 7 incide diretamente sobre a necessidade de o intelecto se

¹⁹⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 515-516.

¹⁹¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 72, 2, 2001-2006, vol. II, pp. 358-360.

¹⁹² TOMÁS, *ST*, I^a, 72, 3, 2001-2006, vol. II, pp. 360-362.

converter aos *phantasmas* para inteligir em ato¹⁹³.

Esse artigo é de suma importância para a formulação tomasiana, e uma das dificuldades apresentadas para que se afirme a necessidade dos *phantasmas* para a inteligência é a de que se a imaginação, que é mais dependente dos sensíveis, pode imaginar em ato, muito mais o intelecto pode inteligir sem se converter aos *phantasmas*¹⁹⁴. No corpo da resposta desse artigo o autor apresenta o que seja o objeto do intelecto humano em sua acepção, elucidando o motivo da necessidade de o intelecto se voltar aos *phantasmas* para inteligir, e estabelecendo o elo entre o intelecto e os sentidos:

Respondo dizendo que é impossível ao nosso intelecto no estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão se voltando para os *phantasmas*. [...] A razão disso é que a virtude cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Donde, [...] o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; [...]. Faz parte porém, da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; [...]. Donde, a natureza [...] de qualquer coisa material não pode ser conhecida completa e verdadeiramente senão na medida em que é conhecida no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto inteliça em ato seu objeto próprio, que se converta aos *phantasmas*, para que observe a natureza universal existente no particular.

Vejam os elementos que compõem esta argumentação:

1- Tomás inicia argumentando ser impossível ao intelecto humano inteligir algo sem se voltar aos *phantasmas*. Esse impedimento ocorre por conta da condição de conjunto, na qual o intelecto está unido a um corpo: “[...] é impossível ao nosso intelecto no estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão se voltando para os *phantasmas*”.

2- Esta união condiciona que o intelecto tenha um objeto próprio de cognição que lhe seja proporcional. Ora, já foi apresentado que a tese tomasiana tem por base o princípio de que toda cognição ocorre por alguma semelhança. Tomando esse princípio por base, podemos compreender o argumento de proporcionalidade cognoscitiva, pelo qual é possível o estabelecimento de uma semelhança entre o cognoscente e o conhecido: em sendo o homem um ser composto de matéria e forma, é necessário que dirija seu intelecto às coisas que, assim como ele, sejam compostas de matéria e forma para delas adquirir cognição intelectual. Assim, o intelecto humano (imaterial e necessário) tem por objeto próprio a quiddidade ou natureza (ima-

¹⁹³ TOMAS, *ST*, I^a, 84, 7, 2001-2006, vol. II, p. 516.

¹⁹⁴ TOMAS, *ST*, I^a, 84, 7, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 516.

terial e necessária) presente nas coisas corpóreas: “A razão disso é que a virtude cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Donde, [...] o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal”.

3- As coisas corpóreas só podem ser conhecidas materialmente e como existentes no particular, pois a razão da natureza das coisas sensíveis é que exista individualmente, o que não ocorre sem a matéria corporal: “a natureza [...] de qualquer coisa material não pode ser conhecida completa e verdadeiramente senão na medida em que é conhecida no particular”.

4- Como os sentidos e a imaginação são as operações da alma que se relacionam diretamente com o material e o particular, é pelo intermédio dessas virtudes que o intelecto humano poderá conhecer aquilo que se apresenta existente materialmente de forma particular: “Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se converta aos *phantasmas*, para que observe a natureza universal existente no particular”.

Podemos entender da seguinte maneira o modo como Tomás pode postular o motivo que leva o intelecto a se relacionar com os sentidos:

[Se] o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; [se] a natureza [...] de qualquer coisa material não pode ser conhecida completa e verdadeiramente senão na medida em que é conhecida no particular; [e se], apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação, [então] é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se converta aos *phantasmas*, para que observe a natureza universal existente no particular¹⁹⁵.

De acordo com Andrew Schoedinger, o *phantasma* tem a função de ser um elemento operacional que se estabelece entre o intelecto (interno, imaterial e produtor de universais), e a coisa inteligida (externa, material e singular). A função operativa do *phantasma* deve ser o ponto fundamental que condiciona a existência desse elemento, e esta é permitir ao intelecto que observe a “natureza universal existente no particular”. Ora, tal 'observação' não é mais do que a operação cognoscitiva do intelecto. *Phantasmas* não detêm em si a natureza universal daquilo que eles representam, mas é o próprio intelecto, através de sua virtude agente, que pode observar a natureza da coisa representada pelo *phantasma*, voltando-se ao próprio *phantasma*¹⁹⁶. Como justificativa da necessidade dos *phantasmas* para a intelecção, Tomás apresenta ainda dois indícios:

¹⁹⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 7, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 517-518.

¹⁹⁶ Cf. SCHOEDINGER, 1996, p. 438.

Primeiro [que] vemos que impedido o ato da virtude imaginativa por lesão do órgão, como nos frenéticos, e semelhantemente, impedido o ato da virtude imaginativa como nos letárgicos, o homem é impedido de entender em ato [...]. Segundo [...] que quando qualquer um se esforça por entender algo forma *phantasmas* para si a modo de exemplos, [e também] quando queremos fazer um outro entender algo lhe propomos exemplos, para que possa formar, para si, *phantasmas* para entender¹⁹⁷.

É importante atentarmos à diferença entre os dois indícios oferecidos. O primeiro parte de uma constatação física: o impedimento da inteligência causada por lesão em algum órgão do sentido. O segundo leva em conta apenas a própria inteligência, que mesmo sendo uma operação separada do corpo necessita também de *phantasmas*, seja para alguém que intenta entender algo, seja para alguém que pretenda que outro entenda algo. A força da argumentação da necessidade de *phantasmas* para a inteligência, e consequentemente do correto funcionamento das operações sensitivas, pode ser aferido ao atentarmos à diferença entre os dois indícios, visto que tanto de um modo quanto de outro o que se verifica é essa necessidade. Contra a opinião de Platão apresentada anteriormente, que nem a própria sensação ocorreria materialmente, devemos atentar que Tomás afirma um órgão da virtude imaginativa. Sua tese é, portanto, a de que os *phantasmas* existem em um órgão corpóreo, mas não imaterialmente na alma, o que fortalece a posição do intelecto como única potência que atua separada da matéria.

É sob esse mote que o *ad 2^{um}* deve ser lido: “[...] dizemos que o próprio *phantasma* é semelhança da coisa particular, donde não necessitar a imaginação de outra semelhança particular, como o intelecto”¹⁹⁸. Segundo Gilson, o '*phantasma*' tomasiano deve ser entendido como uma imagem da coisa sensível particular impressa e conservada nos órgãos corporais. Esta imagem não é ainda a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, e nem sequer a causa eficiente, mas é a matéria sobre a qual essa causa se exerce. Assim, o comentador argumenta que, para Tomás, o homem é considerado imerso no domínio do sensível tanto do ponto de vista do objeto quanto do sujeito. As cores, por exemplo, têm o mesmo modo de existência quando estão na matéria de um corpo individual e quando estão na potência visual da alma sensível. Em ambos os casos elas permanecem em um sujeito corpóreo determinado e individualizado pela matéria: de um lado, o objeto, cognoscível a partir dos sentidos, de outro o cognoscente também determinado e individualizado pela matéria e portanto, também cognoscível a partir dos sentidos, e cujos próprios sentidos são o princípio de sua cognição¹⁹⁹.

O que nos é afirmado nesse ponto é que o *phantasma* é uma semelhança da coisa co-

¹⁹⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 7, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 517.

¹⁹⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 7, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 516.

¹⁹⁹ Cf. GILSON, 2010, pp. 274-275.

nhecida adequada à imaginação, e que o intelecto necessita de outra semelhança. O que podemos concluir pelo exposto, é que a razão disto é o postulado de que a imaginação é uma virtude sensitiva que, propriamente, tem por função reter as formas dos sensíveis, como apresentado pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 78, 4. Como toda cognição é feita por semelhança, e como o *phantasma* é uma semelhança ainda ligada ao corpóreo, pois ocorre no órgão da imaginação, o intelecto tem necessidade de outra semelhança, que como ele, seja incorpórea. É por conta disso que concordamos com Spruit que '*phantasma*' e espécie são semelhanças diversas: o *phantasma* é uma semelhança produzida pela imaginação que serve a alma como um dispositivo de representação²⁰⁰. Sua existência é restrita ao órgão de sua potência, enquanto a espécie é uma semelhança atrelada à forma que determina a cognição, seja sensível ou intelectual.

O que devemos tratar ainda para passarmos à finalização deste capítulo é a apresentação tomasiana do que seja a abstração dos *phantasmas*, e para isto recorreremos ao primeiro artigo de *ST*, I^a, 85. A pergunta de *ST*, I^a, 85, 1, sobre se o intelecto entende os corpóreos por abstração dos *phantasmas*, apresenta de forma detalhada o que seja o processo de abstração segundo Tomás. No que tange à definição dos *phantasmas*, e seu papel nesse processo, vejamos a argumentação apresentada no 3^{um}:

[...] em *Sobre a alma III* é dito que os *phantasmas* estão para a alma intelectual como as cores para a visão. Ora a visão não se dá por abstração de [...] espécies das cores, mas porque as cores se imprimem na visão. Logo, nem o entender ocorre porque algo seja abstraído dos *phantasmas*, mas porque os *phantasmas* se imprimem no intelecto²⁰¹.

Esse argumento já foi aludido na apresentação de *ST*, I^a, 75, 2, *ad 3^{um}*, quando se afirmou que os *phantasmas* servem ao intelecto em sua operação, e que por isso se deve dizer que o corpo é exigido para a operação do intelecto não como um órgão pelo qual esta operação é exercida, e, de forma similar, na apresentação de *ST*, I^a, 75, 3, 2^{um}, na qual Tomás argumenta que os sentidos estão para os sensíveis como o intelecto para os inteligíveis, e cuja resposta argumenta que o intelecto necessita das operações sensitivas, por que os *phantasmas* lhe são preparados por elas. Ocorre que em *ST*, I^a, 85, 1, Tomás dá a fonte aristotélica desse argumento, o terceiro livro do *De anima*, que também é apresentado como referência no *sed contra*: “[...] 'conforme as coisas são separáveis da matéria, elas estão para o intelecto', logo o material é entendido enquanto abstraído da matéria e de semelhanças dos materiais, que são os *phantasmas*”²⁰². Como no caso das interpretações sobre Agostinho, a referência a Aristóteles

²⁰⁰ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, pp. 163-164.

²⁰¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, 3^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 522.

²⁰² TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 522.

dá o mote para que a argumentação sobre o tema da pergunta seja uma exposição da tese tomásiana, construída através de interpretações das referências. Tomás principia o corpo da resposta apresentando uma esquema hierárquico das capacidades cognitivas através do argumento de proporcionalidade já apresentado em *ST*, I^a, 84, 7:

[...] três são o grau das virtudes cognitivas. Uma certa virtude cognoscitiva é ato de órgão corporal, são os sentidos. Assim, o objeto de qualquer virtude sensitiva é a forma existente na matéria corporal. E como o modo de tal matéria é o princípio de individuação, toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva apenas dos particulares. Há uma virtude cognoscitiva que não é ato de nenhum órgão corporal, e não é de nenhum modo conjunto à matéria corporal, é o intelecto angélico. E desta virtude cognoscitiva o objeto é a forma subsistente sem matéria. [...]. porém, o intelecto humano se porta de um modo médio: não é ato de nenhum órgão corporal, mas é uma virtude da alma que é forma do corpo [...] E assim é próprio [dessa virtude cognoscitiva] conhecer a forma existente na matéria corporal individual. Conhecer a forma que é na matéria individual não como ela é em tal matéria é abstrair a forma da matéria individual que os *phantasmas* representam. E assim, é necessário dizer que nosso intelecto entende o material abstraindo dos *phantasmas*²⁰³.

Vejamos por partes o corpo desta resposta:

- 1-Tomás afirma que as virtudes cognitivas podem se apresentar em três graus diferentes com objetos diferentes, elencadas hierarquicamente de acordo com a relação entre seu objeto e a matéria. Os três graus cognoscitivos são: os sentidos, o intelecto humano e o intelecto angélico. O objeto dos sentidos é a forma individualizada na matéria corporal; o objeto do intelecto é a forma presente na matéria corporal individualizada, mas não ao modo como está em tal matéria; o objeto do intelecto angélico são as formas subsistentes sem matéria.
- 2- A posição mediana do intelecto humano se deve ao fato de ele ser uma virtude da alma que é forma de um corpo, mas também de ser uma virtude que opera por si, sem o ato de órgão corporal algum. Esta posição mediana direciona o intelecto humano àquilo que lhe é proporcional, e para tanto ele deve abstrair, que é considerar as formas presentes na matéria individualizada não ao modo em que estão em tal matéria.
- 3- Esta matéria individual é representada pelo *phantasma*.
- 4- É do *phantasma* que o intelecto abstrai a forma individualizada pela matéria, e assim o intelecto entende a coisa material.

De acordo com Gilson, a posição ocupada pela alma intelectual humana condiciona seu objeto de conhecimento. Em sendo uma forma individualizada por uma matéria corporal, seu objeto de conhecimento será também a forma existente individualmente na matéria corpo-

²⁰³ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 522.

ral. Em sendo porém uma forma absoluta, a alma intelectiva não pode conhecer as formas do mesmo modo em que elas existem na matéria. Ora, conhecer o que está em uma matéria desprezando essa matéria é abstrair a forma da matéria individual, e é essa matéria que os *phantasmas* representam. Tomado sob seu aspecto mais simples, a abstração consiste, em princípio, em que o intelecto conhece nas coisas materiais aquilo que constitui a espécie dessas coisas, e deixa de lado os princípios de individuação que pertencem a sua matéria²⁰⁴.

Retoma-se o estabelecido pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 84, 6 e 7: o intelecto realiza uma operação na alma sem o ato de um órgão corporal, mas esta operação se refere aos corpos individualizados pela matéria. Esses corpos são o objeto de cognição dos sentidos, cuja capacidade cognoscitiva é adequada à recepção de formas materiais individuais, e esta recepção ocorre em órgãos dos sentidos. A matéria individual conhecida pelo sensível é representada por um *phantasma*, uma imagem do corpo sensível produzida na alma pela operação das virtudes sensitivas internas. É a esse *phantasma* que o intelecto se converte. O *phantasma* representa a coisa material individual percebida pelos sentidos que encerra em si uma forma universal. A abstração realizada pelo intelecto humano em sua conversão ao fantasma produz no próprio intelecto uma forma que é semelhança representativa da forma universal presente na coisa individual. Essa conversão se faz necessária pois a potência cognoscitiva do intelecto humano é proporcionalmente direcionada às coisas que, como o homem, são compostas. A característica da composição é a detenção substancial de uma forma imaterial doadora de ser por uma matéria individual que dá corporeidade ao ser. É sob esse espectro que Tomás passa a sua interpretação sobre Aristóteles na resposta ao 3^{um}:

Ao terceiro se deve dizer que as cores tem o mesmo modo de existir [tanto] na matéria corporal quanto na potência de ver, e assim podem imprimir suas semelhanças na visão. Os *phantasmas*, porém, em sendo semelhanças dos indivíduos, e existindo nos órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que o intelecto humano, [...], e assim não podem imprimir, por sua virtude, no intelecto possível. Mas [...] resulta uma certa semelhança no intelecto possível a partir da conversão do intelecto agente sobre os *phantasmas*, que é representativa daquilo de que são *phantasmas*, somente quanto a natureza da espécie. E por esse modo se diz que a espécie inteligível é abstraída dos *phantasmas*. Não que alguma [...] forma, que primeiro era nos *phantasmas*, depois se faça no intelecto possível, ao modo de um corpo que é recebido de um lugar e transferido a outro²⁰⁵.

Esse argumento comporta três partes distintas:

1- Tomás estabelece que o modo de existência das cores é o mesmo na matéria corporal (algo

²⁰⁴ Cf. GILSON, 2010, p. 276.

²⁰⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, ad 3^{um}, 2001-2006, vol. II, pp. 525-526.

colorido) e na visão, e por isso as cores podem imprimir suas semelhanças na visão “as cores tem o mesmo modo de existir [tanto] na matéria corporal quanto na potência de ver, e assim podem imprimir suas semelhanças na visão”. Essa igualdade é devida ao modo próprio de cada um dos receptores das cores. Tanto no caso de uma coisa colorida quanto no caso da visão o receptor da cor é um sensível, e por isso são semelhantes seus modos de existir. Ocorre porém, que esse não é o caso dos *phantasmas* em relação ao intelecto, uma vez que os *phantasmas* existem em órgãos corporais, mas o intelecto é separado do corpo. Assim, “os *phantasmas*, porém, em sendo semelhanças dos indivíduos, e existindo nos órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que o intelecto humano, [...], e assim não podem imprimir, por sua virtude, no intelecto possível”.

2- O autor passa então à argumentação de que há, porém, uma semelhança no intelecto possível que representa, quanto a natureza da espécie, o mesmo que os *phantasmas* representam. Esta semelhança resulta no intelecto possível a partir da conversão do intelecto agente aos *phantasmas*: “Mas [...] resulta uma certa semelhança no intelecto possível a partir da conversão do intelecto agente sobre os *phantasmas*, que é representativa daquilo de que são *phantasmas*, somente quanto a natureza da espécie”

3- Por fim, Tomás passa à conclusão de sua resposta, no qual argumenta que a abstração da espécie inteligível a partir do *phantasma* não pode ser tomada como uma transferência de formas de um local a outro: “E por esse modo se diz que a espécie inteligível é abstraída dos *phantasmas*. Não que alguma [...] forma, que primeiro era nos *phantasmas*, depois se faça no intelecto possível, ao modo de um corpo que é recebido de um lugar e transferido a outro”.

De forma sumária, *phantasmas* são descritos nesta resposta como semelhanças de indivíduos materiais que existem em órgãos corpóreos, e que não podem existir ao modo dos órgãos corpóreos no intelecto possível. Estas semelhanças são representativas daquilo de que são semelhanças no que diz respeito à natureza da espécie do representado. É sobre estas semelhanças que o intelecto agente se volta para formar, por sua virtude, semelhanças no intelecto possível. Veremos no próximo capítulo as implicações na consideração dessa virtude como uma capacidade iluminativa do intelecto²⁰⁶, porém, o que devemos atentar nesse ponto é a argumentação tomasiana de que não há transferência de formas do *phantasma* para a espécie inteligível. Esse desenvolvimento salvaguarda o princípio de que aquilo que é material não se relaciona com o imaterial, e é fundamentado na tese de que a operação abstrativa do intelecto agente produz uma semelhança da natureza da coisa representada pelo *phantasma* diretamente no intelecto possível: a espécie inteligível.

²⁰⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad 4^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 526.

Segundo Eleonore Stump, a tese tomasiana não pode admitir que a cognição intelectual de algo material seja causada pelo *phantasma*, pois nada material pode agir causalmente sobre o imaterial, como o é o intelecto humano. De acordo com a comentadora, Tomás considera que no processo de cognição intelectual humana algo material é a causa eficiente da formação do *phantasma*, que ocorre encerrada na cognição sensível. O *phantasma*, por sua vez, é a causa material da cognição intelectual, e o intelecto a causa eficiente. Em efeito, para que possa conhecer qualquer coisa, o intelecto deve agir causalmente sobre o *phantasma*. No que tange à causa formal, porém, é ao próprio algo material externo que nos referimos, pois o que é conhecido pelo intelecto é a forma daquilo que está fora dele, produzida quando o intelecto despreza, através do processo de abstração, as características individuantes retidas nos *phantasmas*²⁰⁷. De acordo com Gilson, os *phantasmas* devem ser entendidos como matéria da causa do ato intelectual por sua natureza sensível, que os diferencia do intelecto. É através desta consideração que o papel do intelecto agente de abstrair inteligíveis dos *phantasmas* deve ser atentado, como veremos no próximo capítulo, pois a abstração salvaguarda o postulado de não transferência de formas do *phantasma* para o intelecto²⁰⁸.

Considerações finais

Pelo apresentado, podemos concluir então que o *phantasma* é uma semelhança da coisa sensível que serve de matéria ao intelecto para seu ato de abstração, e conseqüente intelectualização, de algo. Ocorre porém que o *phantasma* é produzido pela fantasia, quando do contato dos órgãos dos sentidos com os sensíveis, e seu intuito é conservar uma imagem do sensível individual que se apresenta externamente à alma. Do ponto de vista técnico, '*phantasma*' é um termo referente àquilo que é sensível, pois é o produto da fantasia que é virtude sensitiva. Desse modo, o *phantasma* não pode causar nada no intelecto. Segundo Tomás, o ato abstrativo do intelecto, que se serve dos *phantasmas*, produz, no próprio intelecto, semelhanças intelectivas da natureza da espécie da coisa sensível individual que é representada pelo *phantasma*. O próximo ponto é investigar o que possibilita ao intelecto a realização de sua operação abstrativa, mas recapitulemos o exposto para passarmos à finalização deste capítulo.

O objetivo foi evidenciar como as interpretações realizadas por Tomás sobre referências de Agostinho, na primeira parte da *ST*, permitem o desenvolvimento da noção de '*phantasma*', que exerce papel fundamental na tese tomasiana sobre a cognição intelectual humana das

²⁰⁷ Cf. STUMP, 2003, p. 175.

²⁰⁸ Cf. GILSON, 2010, pp. 274-275.

coisas sensíveis. Iniciamos pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 75, 2, no qual Tomás apresenta sua tese sobre a substancialidade da alma. A alma será considerada subsistente se for admitida como imaterial e operante por si mesma, sem necessidade do corpo. Em se constatando que o intelecto necessita de '*phantasmas* dos corpos' para inteligir, como a alma pode então ser considerada subsistente? A necessidade em relação aos '*phantasmas* dos corpos' não impõe assim um tipo de dependência da alma em relação ao corpo?

A saída de Tomás é apresentar Agostinho como aquele que postulou que os '*phantasmas* dos corpos', encontrados na alma, não são da mesma natureza que a alma mesma. Esses *phantasmas* são de origem material, enquanto a alma é imaterial. Agostinho admitiu também que são os *phantasmas* que permitem o conhecimento da natureza das coisas. A interpretação tomasiana apresenta a tese de que esses '*phantasmas* dos corpos' servem à operação do intelecto, mas que o intelecto mesmo não opera através de órgãos corpóreos, e assim a alma pode ser considerada subsistente²⁰⁹.

Em *ST*, I^a, 75, 3, o objetivo tomasiano é afirmar o intelecto como a única operação da alma que ocorre por si, independente do corpo. Apresentando tanto os pré-socráticos quanto Platão como detentores de teses radicalmente opostas, a argumentação tomasiana interpreta Aristóteles para afirmar a tese do intelecto como único operador separado da alma humana. A consequência imediata é a conclusão de que outros operadores, como os sentidos, devem ser considerados como atuando unidos a órgãos corporais. Também se afirma que os sentidos são preparadores dos *phantasmas* que servem à operação intelectual, o que retoma o problema em se admitir que o intelecto atua separado do corpo mas que os sentidos preparam algo ao intelecto atuando unidos ao corpo²¹⁰.

A partir de *ST*, I^a, 75, 4, Agostinho é interpretado como um dos alicerces da solução tomasiana para corroborar a tese de que a união entre corpo e alma é substancial. Nesse artigo, Tomás opõe explicitamente Agostinho a uma reconstrução de Platão (tomada de Aristóteles), argumentando que o filósofo grego considerou que a alma se une ao corpo como um motor, utilizando-se dele, mas que essa união não é substancial²¹¹. Por fim, a interpretação de Tomás sobre textos agostinianos em *ST*, I^a, 76, 8 é crucial para fundamentar a tese de que a união entre alma e corpo é substancial, e não como um motor. Se fosse um motor a alma deveria se localizar em alguma parte específica do corpo, ou cada parte da alma deveria 'animar' uma parte específica do corpo, o que não é o que se verifica. Nesse artigo, Aristóteles é apresentado explicitamente ao lado da interpretação tomasiana sobre Agostinho, contra a tese atribuída à Pla-

²⁰⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 2, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 360.

²¹⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 3, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 361.

²¹¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 75, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 362-363.

tão de que a alma se uniria ao corpo como um motor. Assim, a conclusão é a de que a união entre a alma e o corpo deve ser tomada como substancial²¹².

Ao recuperarmos o tópico desde o início, o que se verifica é a marcante presença de Agostinho na argumentação tomasiana. Desde o princípio de que o '*phantasma* do corpo' deve ser entendido como algo sem o qual o intelecto humano 'não pode saber nenhuma natureza', até o desenvolvimento final, de que a união entre a alma e o corpo deve ser postulada como substancial (pois é natural que a alma se una a um corpo e tenha virtudes que operem por meio de sentidos do corpo), referências agostinianas são interpretadas em conjunto com Aristóteles e contra uma reconstrução de Platão. Concluído que é facultado aos sentidos produzir algo que serve ao intelecto (os *phantasmas*), passamos então à análise da tese tomasiana sobre a produção deles.

Em *ST*, I^a, 78, 4, Tomás interpreta uma referência de Agostinho para se contrapor à tese, atribuída a Avicena, de que a imaginação e a fantasia seriam duas virtudes sensitivas diversas. A argumentação tomasiana é a de que a imaginação e a fantasia são uma mesma virtude, um sentido interno ligado ao corpo, que, segundo Agostinho é o único intermediário entre os sentidos externos e o intelecto. A imaginação é considerada comum a homens e animais, e tem por função conservar as formas dos sensíveis externos recebidas através das espécies desses sensíveis²¹³. Agostinho é também interpretado por Tomás em *ST*, I^a, 84, 2, para estabelecer que a mente retira 'notícias das coisa corpóreas' pelos sentidos do corpo, que produzem imagens. Essas imagens são feitas pela alma nela mesma, porém algo da alma é mantido em separado para julgar as 'espécies das imagens'²¹⁴.

Através do desenvolvimento apresentado, Tomás concorda Agostinho com Aristóteles (que também afirmou uma operação da alma humana que ocorre em separado: a *intellecção*). As referências de Agostinho interpretadas por Tomás em *ST*, I^a, 84, 2 possibilitam o desenvolvimento da tese sobre a necessidade dos sentidos para a ocorrência das cognição intelectual, e apresentam também o importante papel da noção de semelhança para ocorrência do ato intelectual dos sensíveis: a 'mente' conhece os sensíveis através de semelhanças, coligindo-os pelos sentidos do corpo, mas não pela natureza desses sensíveis e sim por sua própria. Ao apresentar a noção de semelhança em conjunto com a noção de imagem as próprias imagens dos corpos podem ser tomadas como semelhanças dos corpos, o que permite afirmar que os *phantasmas*, ou imagens dos corpos, são semelhanças dos corpos produzidas na alma através da virtude sensitiva que o homem tem em comum com o restante dos animais que é a imagina-

²¹² TOMÁS, *ST*, I^a, 76, 8, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 399-400.

²¹³ TOMÁS, *ST*, I^a, 78, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 432-433.

²¹⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 503.

ção. Esta argumentação permite a passagem à análise do que significa tomar o *phantasma* como algo que serve ao intelecto.

Em *ST*, I^a, 84, 6, a interpretação de referências agostinianas permite a Tomás apresentar a tese de que os *phantasmas* são a 'matéria da causa' da cognição intelectual, mas que a integridade da verdade não deve ser esperada dos sentidos do corpo, pois mesmo a imagem do sensível não é causado no espírito pelo corpo, mas sim pelo próprio espírito. Imputando teses opostas a Platão e aos pré-socráticos sobre o tema, Tomás interpreta Agostinho em conjunto com Aristóteles para criticar essas teses e apresentar entre elas uma via média, que admite elementos oriundos de ambas. Do platonismo se assume que há uma diferença entre o intelecto e o sentido, e dos pré-socráticos que a ação dos corpos no conjunto formado por corpo e alma faz com que a alma produza em si uma semelhança dos corpos. Há, porém, um elemento que é próprio do peripatetismo na tese tomasiana, que é a abstração realizada pelo intelecto agente. A abstração é descrita como a operação que faz inteligíveis a partir dos *phantasmas*²¹⁵.

Devemos atentar que Tomás apresenta, em seu desenvolvimento anterior, um texto de Agostinho que afirma uma parte separada da alma que julga sobre as espécies dos *phantasmas*. Sob esse viés, pode-se estabelecer um paralelo com o princípio aristotélico de que o intelecto realiza uma operação própria sem comunicação com o corpo: a parte separada da alma pode ser entendida como o intelecto, cuja operação abstrativa faz inteligíveis em ato utilizando *phantasmas* como matéria. Passamos na sequência à pergunta de *ST*, I^a, 84, 7 sobre a necessidade de o intelecto se converter aos *phantasmas* para realizar seu ato intelectual. No corpo da resposta desse artigo Tomás afirma que o objeto do intelecto próprio são as naturezas das coisas sensíveis, que existem encerradas nas próprias coisas particulares e são conhecidas pelos sentidos e pela imaginação. Em sendo o *phantasma* uma semelhança representativa de algo sensível conservada na imaginação, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, “que se converta aos *phantasmas*, para que observe a natureza universal existente no particular”²¹⁶. Em sendo porém de natureza sensível, é apropriado ao *phantasma* que se localize na imaginação, que, semelhantemente, é de natureza sensível. O intelecto, porém, necessita de uma semelhança que seja de acordo com sua natureza, e assim, o *phantasma* serve ao intelecto apenas como matéria, mas não como forma.

Por fim, passamos a *ST*, I^a, 85, 1, do qual destacamos a resposta ao 3^{um}. Retomando o estabelecido pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 84, 6 e 7, que o intelecto realiza uma operação na alma sem o ato de um órgão corporal, mas necessita, porém de *phantasmas* dos corpos,

²¹⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 515.

²¹⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 7, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 517-518.

pois as naturezas encerradas nas coisas corpóreas são o objeto próprio do intelecto. Para acessar estas naturezas, o intelecto deve se voltar às representações dos sensíveis produzidas nas virtudes sensitivas da alma, pois a potência cognoscitiva do intelecto humano é proporcionalmente direcionada às coisas compostas, que detêm em si uma forma imaterial que lhe dá ser individualizada pela matéria que lhe dá corporeidade. Essas representações são os *phantasmas*. Porém, como o *phantasma* é de natureza sensível, e o intelecto não, o intelecto produz em si uma forma inteligível representativa daquilo que é representado pelo *phantasma*, mas não transfere, para si, formas oriundas dos *phantasmas*²¹⁷.

Através desta formulação, Tomás visa manter o princípio de que aquilo que é material não é adequado ao intelecto por conta de sua materialidade. Sob esse viés, concordamos com a posição de Spruit de que os *phantasmas*, em Tomás, são estruturas sensórias representacionais das quais depende apenas a referência objetiva dos conteúdos cognitivos. Porém, a recusa da presença agostiniana na formulação tomasiana não pode ser sustentada após o desenvolvimento apresentado, e mesmo quando o próprio comentador fundamenta sua interpretação no argumento de que a percepção sensível é a matéria da causa da cognição intelectual, e afirma a conversão do intelecto ao *phantasma* como um processo causal que produz inteligíveis (*ST*, I^a, 84, 6), nos parece que o pano de fundo agostiniano está colocado²¹⁸.

Para encaminharmos o final do capítulo, retomemos o objetivo. Intentamos apresentar como a referência a Agostinho é fundamental para que Tomás possa estabelecer uma função substantiva aos sentidos e aos sensíveis em sua formulação sobre a operação de cognição intelectual humana. Tomado o sensível como aquilo que encerra a 'notícia da verdade', ou o 'objeto próprio do intelecto', e a virtude sensitiva como aquela que prepara *phantasmas* ao intelecto, “sem os quais não se pode saber nenhuma natureza”, apresentamos o desenvolvimento tomasiano sob a tese de que a interpretação de referências agostinianas permitem a Tomás fundamentar princípios para a apresentação de uma tese sobre o conhecimento humano que se pretende aristotélica. Nesse sentido, o desenvolvimento realizado sobre as noções agostiniana de 'imagens dos corpos' e '*phantasmas*' em chave peripatética é capital. Segundo Tomás, ao tratar desse tema Agostinho teria apresentado a tese de que a alma humana enforma 'imagens dos corpos' a partir dos sensíveis, mas que há algo na alma humana que se mantém separado e julga sobre os corpos julgando as espécies das 'imagens dos corpos'.

Ressaltamos por fim que a interpretação concordante entre aristotelismo e agostinismo realizada por Tomás pode ser observada sob dois aspectos:

²¹⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 525-526.

²¹⁸ Cf. SPRUIT, 1994, pp. 167-168.

1- Segundo Agostinho, através da impressão dos corpóreos nos sentidos a alma internamente produz uma imagem que representa esse corpóreo. Esta imagem é produzida pela imaginação, postulada como uma virtude da alma intermediária entre o sentido e o intelecto. De acordo com Aristóteles, a cognição intelectual procede da cognição sensível, que conserva em si algo dos sensíveis particulares que 'tocam' os sentidos. É através da comparação interna desse algo conservado dos sensíveis particulares que a alma pode fazer em si inteligíveis universais.

2- Agostinho postulou que há na alma algo separado que julga as espécies dos corpóreos através das imagens que representam esses corpóreos. Segundo Tomás, Aristóteles, “servindo-se da mesma razão”, concluiu que o intelecto agente realiza um ato, a abstração, utilizando os '*phantasmas*' como matéria. Através da abstração, o intelecto agente produz inteligíveis em ato que permitem a cognição intelectual.

É sob estas interpretações que Agostinho pode ser apresentado por Tomás radicalmente afastado daquilo que é nomeado como platonismo, e aproximado de uma versão tomasiana de aristotelismo. Ocorre que da mesma maneira que o agostinismo de Tomás adquire feições aristotélicas, o movimento contrário também se aplica, e a referência de *ST*, I^a, 85, 1, apresentado acima pode ser tomado como exemplo de uma interpretação tomasiana sobre Aristóteles impregnada da leitura de Agostinho. Mesmo desenvolvendo temáticas clássicas do peripatetismo no conjunto da apresentação de sua tese sobre a cognição intelectual humana, a referência a Agostinho é fundamental. Veremos a seguir a tese tomasiana de que a virtude intelectual que permite o processo de abstração é uma iluminação do *phantasma*, realizado pelo intelecto agente. Esse elemento da apresentação tomasiana, a capacidade iluminativa do intelecto agente, é oriundo da leitura de Agostinho e proporciona a argumentação contra a construção de uma teoria de ideias separadas, nomeada genericamente como platonismo.

4- O intelecto agente

Apresentação

O objetivo deste capítulo é evidenciar como um dos fundamentos da noção tomasiana de 'intelecto agente' é oriundo da interpretação sobre a noção agostiniana de 'luz intelectual'. De acordo com o desenvolvimento apresentado até o momento, a tese de Tomás sobre a cognição intelectual humana dos sensíveis é a de que ela é uma operação realizada pelo intelecto, que, em seu ato cognitivo, serve-se de algo originado pela cognição sensível. A cognição foi definida como recepção de formas que ocorre por semelhança, o que se verifica quando a espécie do conhecido é encontrada no cognoscente. A espécie de algo, no cognoscente, é uma semelhança que representa o algo ao qual se refere. Nos sentidos são encontradas espécies sensíveis, no intelecto são encontradas espécies inteligíveis, uma vez que pelo princípio de recepção é o recipiente quem condiciona o modo do recebido. Afastada a tese de que as espécies inteligíveis seriam oriundas diretamente de algum intelecto separado, ou seriam inatas no intelecto humano, o que se afirmou é que a causa das espécies é, remotamente, Deus, que é causa de tudo. Porém, ao intelecto humano, é necessário que se dirija às coisas sensíveis, conhecidas através das virtudes sensitivas, para delas mesmas retirar as espécies.

Nesse ponto, há de se admitir uma relação entre os sentidos e o intelecto, mas essa relação não pode desprezar a premissa de que o intelecto realiza sua operação sem modificação corporal. Quando a espécie de algo sensível é recebida pelos sentidos externos, a imaginação, que é um sentido interno, conserva em si uma imagem do corpo sensível externo do qual a espécie é oriunda. Essa imagem é chamada também de *phantasma*, e é afirmada como uma semelhança representativa de algo corpóreo externo, que existe imaterialmente no órgão próprio da imaginação. Segundo a argumentação tomasiana, o intelecto toma os *phantasmas* como 'matéria da causa' e produz em si mesmo as espécies inteligíveis, que possibilitam o conhecimento intelectual. Como porém o intelecto pode tomar algo de natureza sensível como 'matéria da causa' para sua operação própria que é intelectual?

Iniciaremos apresentando a argumentação de Tomás em prol de existir na alma humana uma virtude em ato que possa produzir inteligíveis em ato que enformem o intelecto possível, atualizando-o. O desenvolvimento tomasiano apresentará Aristóteles em oposição direta a uma reconstrução nomeada como platônica no que tange à tese sobre o intelecto

agente. Também são opostas duas analogias sobre o intelecto: de acordo com o platonismo reconstruído por Tomás o intelecto é uma forma separada, e segundo a reconstrução de Aristóteles o intelecto é uma luz. Tomás adere à sua reconstrução de Aristóteles, apresentando uma intrincada tese de participação em primeiros princípios que procedem de uma fonte, e afirma que Deus é essa fonte e é a única forma separada.

Passaremos em seguida à reconstrução e crítica de Tomás à uma teoria de formas separadas atribuída genericamente a Platão. A análise tomasiana interpretará Agostinho em oposição a Platão e Avicena para fundamentar a tese de que o intelecto agente é uma luz que participa do intelecto divino, que contém em si todas as formas das coisas a seu modo próprio. Esta participação garante que o intelecto humano possa conhecer todas as coisas em suas razões eternas, mas a ínfima posição dele o obriga a se voltar aos sensíveis singulares, existentes na realidade, para deles retirar espécies.

Por fim, apresentaremos a argumentação tomasiana sobre como é possível ao intelecto que retire espécies dos sensíveis através da operação abstrativa que se realiza na 'conversão ao *phantasma*'. O argumento tomasiano é o de que a abstração é a consideração da natureza absoluta de uma coisa, sem a consideração das características acidentais individuantes próprias da matéria da coisa conhecida, que é representada pelo *phantasma*. Essa consideração da natureza da coisa é possibilitada ao intelecto por sua caracterização ontológica de 'luz que participa do intelecto divino incriado', o que, segundo Pasnau, é uma resposta simples que não explica o que seja o processo intelectual, mas se resolve pelo apelo a algo insondável²¹⁹. Considerando que a interpretação de Pasnau revela um anseio que não se adéqua ao contexto no qual Tomás desenvolve sua tese, como veremos, passemos então aos temas indicados.

a- A necessidade do operador.

Tendo por objetivo geral as potências intelectivas da alma humana²²⁰, o artigo terceiro de *ST*, I^a, 79 pergunta sobre a necessidade de se postular um intelecto agente²²¹. O 3^{um} argumenta que não há necessidade de se postular um intelecto agente, que faça espécies inteligíveis em ato, por conta do axioma de que é o recipiente quem determina o modo do recebido. Em sendo o intelecto possível um recipiente imaterial, basta sua imaterialidade para que o recebido também o seja:

²¹⁹ Cf. PASNAU, 2002b, pp. 316-318.

²²⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 2001-2006, vol. II, p. 434.

²²¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, 2001-2006, vol. II, p. 439.

[...] a semelhança do agente é recebida no paciente segundo o modo do paciente. Ora, o intelecto possível é uma virtude imaterial, portanto, sua imaterialidade é suficiente para que nele sejam recebidas formas imateriais. Ora, qualquer forma só é inteligível em ato porque é imaterial. Assim, não há necessidade de se argumentar um intelecto agente, que faça espécies inteligíveis em ato²²².

O argumento do *sed contra* toma a palavra de Aristóteles para defender a tese de que se deve postular um intelecto agente, pois há na alma tanto um princípio que lhe permite fazer todas as coisas quanto um princípio que lhe permite se tornar todas elas: “Em contrário, é o que o Filósofo diz em *Sobre a alma* III que 'como em toda natureza, há na alma algo que lhe permite se voltar a tudo e algo que lhe permite fazer tudo'. E assim, deve ser postulado um intelecto agente”²²³. O corpo da resposta é iniciado com a argumentação de que Platão teria afirmado a não necessidade de um intelecto agente que fizesse inteligíveis em ato. A tese dita platônica é apresentada como um idealismo que argumenta em prol da subsistência imaterial das formas das coisas naturais. Essas formas são chamadas espécies ou ideias, e por serem imateriais são também inteligíveis em ato. Tanto a matéria dos corpos quanto o intelecto seriam enformados por essas formas, o que culmina tanto na existência das coisas materiais quanto na cognição intelectual delas:

Segundo a opinião de Platão, não há necessidade de se postular um intelecto agente que produza inteligíveis em ato. [...] Platão afirmava que as formas das coisas naturais subsistem sem matéria, e por conseguinte que são inteligíveis, [pois] algo é inteligível em ato quando é imaterial. Chamava [essas formas] de espécies ou ideias, por cuja participação a matéria corporal seria enformada, o que permitiria aos indivíduos se constituírem em seus próprios gêneros e espécies, [...], e [por cuja participação] o nosso intelecto [seria enformado] e os gêneros e espécies das coisas seriam conhecidos²²⁴.

A reconstrução tomasiana do platonismo incide sempre sobre uma tese que argumenta a subsistência em separado de formas de coisas materiais, que enforma a matéria por algum tipo de participação e dá ser ao indivíduo sob a determinação de seu gênero e espécie. Essas formas separadas também enformariam o intelecto por participação, e possibilitariam assim o conhecimento intelectual das coisas das quais são formas. Já percorremos no segundo capítulo a formulação tomasiana sobre a origem das formas pelas quais o intelecto humano conhece, evidenciando a conclusão de que o intelecto produz em si mesmo as espécies pelas quais inte-

²²² TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, 3^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 439.

²²³ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, pp. 439-440.

²²⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 440.

lige, não as recebendo de nenhuma forma separada. Segundo Geiger, Tomás atribui a Platão uma noção de participação oriunda da tese da união como motor entre a alma e o corpo, que é considerada insuficiente por nivelar pelo corpo a determinação da união²²⁵. A ênfase da reconstrução tomasiana do platonismo recai não apenas sobre as espécies que seriam recebidas pelo intelecto humano, mas também sobre o próprio intelecto. Sobre esta questão, Tomás se filia diretamente a Aristóteles:

[...] Aristóteles, porém, não postulou que as formas das coisas naturais subsistem sem matéria, nem que as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato. Segue-se então que as naturezas ou formas das coisas sensíveis que inteligimos não são inteligíveis em ato. Se nada se reduz da potência ao ato a não ser por algo em ato, [...], era preciso postular alguma virtude da parte do intelecto que fizesse inteligíveis em ato por abstração das espécies das condições da matéria. E esta é a necessidade de se postular um intelecto agente²²⁶.

Nesse ponto, a crítica tomasiana à teoria por ele nomeada como platônica se desenvolve pela negação de que apenas a imaterialidade bastaria para que algo seja inteligível em ato, sem levar em conta a necessidade de que esse algo também esteja em ato. A fundamentação da argumentação de Tomás ocorre pela utilização das noções de ato e potência, que o filiam ao peripatetismo. Ora, o que se considera é que a atualização de algo só pode ocorrer por outro algo que esteja em ato, e é por isso que se deve afirmar uma virtude do intelecto que seja em ato e que produza inteligíveis em ato, como o fez Aristóteles. É esse desenvolvimento que dá o tom da resposta ao terceiro argumento inicial, na qual Tomás objeta que o inteligível em ato não existe na natureza das coisas sensíveis, mas que esse inteligível em ato é feito pelo intelecto agente através da abstração :

O inteligível em ato não é algo existente nas naturezas das coisas naturais, [...], que não subsistem fora da matéria. E assim, para o inteligir, não seria suficiente a imaterialidade do intelecto possível se não houvesse intelecto agente, que faz inteligíveis em ato por meio de abstração²²⁷.

O argumento tomasiano é calcado na impossibilidade de relação entre o que é material e o que é imaterial, e o que se afirma é a existência de duas instâncias separadas: o inteligível em ato e a natureza da coisa. A natureza da coisa existe em conjunto com a matéria, e dela é inseparável; o inteligível em ato é feito pelo intelecto agente pelo processo de abstração. É

²²⁵ Cf. GEIGER, 1942, pp. 71-84.

²²⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 440.

²²⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 441.

esse inteligível feito pelo intelecto agente que enforma o intelecto possível, atualizando-o. Esta operação intelectiva ocorre, segundo Tomás, na sequência indicada (primeiro produção do inteligível, depois enformação e atualização do intelecto possível).

De acordo com Thomas Hibbs, a conclusão de Tomás sobre Platão, é a de que este, ao atender o caráter do conhecimento como universal, imaterial e imóvel, teria postulado erroneamente a existência de uma ordem separada de formas correspondentes às ideias. Esse postulado culmina em confusão entre o modo do entendimento humano e o modo de ser das coisas. O que falta ao platonismo é uma tese de abstração, pois Platão não atentou ao direcionamento do intelecto para as coisas sensíveis, considerando assim aquilo que existe no intelecto como existindo também em separado. Segundo o comentador, a tese tomasiana sobre a abstração garante a relação entre o intelecto e as coisas sensíveis, resolvendo o impasse da materialidade do conhecido²²⁸.

A crítica tomasiana a Platão sobre a necessidade de haver na alma um operador que faça inteligíveis em ato prossegue em *ST*, I^a, 79, 4 que pergunta se o intelecto agente é parte da alma. Nesse artigo o terceiro capítulo do *De anima* de Aristóteles é apresentado no 2^{um}, no 4^{um} e no *sed contra*: “[o] Filósofo, em *Sobre a alma* III, atribui ao intelecto agente que não ocorre de 'as vezes inteligir e as vezes não inteligir' [...]”²²⁹; “[...] o Filósofo diz, em *Sobre a alma* III, que o intelecto agente é uma 'substância existente em ato' [...]”²³⁰; “Em sentido contrário, o filósofo diz em *Sobre a alma* III que 'é necessário que na alma hajam essas diferenças', a saber, o intelecto possível e o agente”²³¹.

O início do corpo da resposta desse artigo é taxativo: “Respondo dizendo que o intelecto agente, do qual fala o Filósofo, é algo da alma. Isto se evidencia ao considerarmos a necessidade de se postular algum intelecto superior, do qual a alma obtenha sua virtude intelectiva”. Em prol dessa afirmação, Tomás utiliza a noção de participação em seu argumento de que tudo que é algo móvel e perfeito, e participa de algo, exige a existência anterior, em essência, desse algo do qual participa. Admitindo que “[...] a alma humana é dita intelectiva por participação na virtude intelectual, e o signo disso é que não é totalmente intelectiva, mas segundo alguma parte sua, e alcança a intelecção da verdade por meio do discurso e do movimento, arguindo [...]”, Tomás argumenta que a intelecção da alma é imperfeita, pois procede da potência ao ato e não consegue inteligir a totalidade daquilo que conhece. “Portanto, deve haver um intelecto superior que auxilia a alma ao inteligir”²³².

²²⁸ Cf. HIBBS, 1999, pp. xii-xv.

²²⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 442.

²³⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, 4^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 442.

²³¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 442.

²³² TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 442-443.

O objetivo tomasiano é afirmar a existência de uma virtude na alma humana que faça inteligíveis em ato. Essa virtude deve estar ligada, por participação, a um intelecto superior. O que se considera é que a alma é intelectiva apenas em parte. Isso se verifica pelo movimento discursivo da alma, que arguindo realiza a passagem da potência ao ato. Na sequência, um argumento sobre a existência de virtudes derivadas de agentes universais que podem ser singularmente inseridas nas coisas naturais perfeitas é apresentado em analogia com o sol e a luz. Esse argumento carrega em si a consideração da posição da alma humana na hierarquia da criação. Em sendo a última das criaturas intelectuais, a alma humana detém em si algo do intelecto. Esse algo é uma virtude derivada que permite ao intelecto que ilumine *phantasmas*, o que eleva a posição da alma dentre as criaturas inferiores, pois o que se verifica é que esta iluminação culmina na produção de inteligíveis. Na sequência, as diferenças entre Platão e Aristóteles são retomadas, e o artigo é finalizado:

[...] nas coisas naturais perfeitas, além das naturais causas agentes, há virtudes singulares próprias inseridas, derivada de agentes universais. Não é apenas o sol a gerar homens, mas há no homem uma virtude geradora de homens, e similarmente em todos os animais perfeitos. Nada há de mais perfeito dentre as coisas inferiores do que a alma humana. Pode-se daí dizer que em si há [na alma humana] uma virtude derivada do intelecto superior, pela qual pode iluminar *phantasmas*. Isto é conhecido pela experiência, quando percebemos que abstraímos formas universais de condições particulares, o que é fazer inteligíveis em ato. Como nenhuma ação convém a alguma coisa a não ser por alguma princípio enformador que lhe seja inerente, [...] é necessário que a virtude, que é princípio desta ação, seja algo na alma. E por isso, Aristóteles comparou o intelecto agente a uma luz, que é algo recebido pelo ar. Platão porém, comparou ao sol o intelecto separado, que imprime em nossas almas, segundo Temístio, em *Sobre a alma* terceiro. Porém, o intelecto separado, segundo nossa fé é o próprio Deus, que é criador da alma [...] Donde ser por ele mesmo que a alma humana participa da luz intelectual, segundo *Salmos* 4, 7²³³.

Verificamos nesse ponto o retorno da noção de *phantasma* ao desenvolvimento tomasiano, no bojo da argumentação em favor de haver no homem algo derivado do próprio Deus. O que se argumenta é que há no homem uma “virtude derivada do intelecto superior”, pela qual ele pode “iluminar *phantasmas*”. Esta virtude é “conhecida pela experiência”, pois se constata que fazer “inteligíveis em ato” é “abstrair formas universais de condições particulares”. Ora, a iluminação de *phantasmas* é um elemento que ainda não havia surgido na tese tomasiana e nos é apresentado no contexto da analogia do intelecto agente como uma luz, pela qual a alma humana participa de um intelecto superior e produz inteligíveis em ato.

²³³ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 443-444.

Respondendo ao 2^{um}, Tomás argumenta que para a correta produção de inteligíveis em ato no intelecto são necessárias as presenças dos *phantasmas* e do intelecto agente, além de uma “[...] boa disposição das virtudes sensitivas, e o exercício destas operações [...]”²³⁴. A resposta ao 4^{um} apresenta as noções de ato e potência para argumentar pela possibilidade de relação entre a alma e os *phantasmas*: há no intelecto uma operação atualizadora, que faz imateriais em ato abstraindo das condições individuais materiais. Essa operação é realizada por uma parte da alma que está sempre em ato, “[...] o intelecto agente”, que imprime as espécies inteligíveis por ele produzidas no “[...] intelecto possível, que é em potência para essas espécies”²³⁵.

Novamente o que nos é apresentada é a crítica à tese imputada a Platão que afirma a existência de formas separadas da matéria. Como opositor, Aristóteles é afirmado como aquele que atentou que as naturezas das coisas não subsistem em separado, mas devem existir nas coisas mesmas. Como nesse modo de existência essas formas não são inteligíveis em ato, e como a intelecção se faz em ato, deve haver algo na operação intelectual que faça inteligíveis em ato, e esse é o próprio operador: o intelecto agente, que abstrai espécies das condições da matéria. Na sequência, Tomás argumenta que esse intelecto agente deve ser parte da alma, e apresenta uma analogia entre esse intelecto e a luz, fundamentada no princípio de participação. Vejamos os passos da argumentação tomasiana:

- 1- Há nas coisas naturais perfeitas virtudes singulares inseridas, derivadas de agentes universais.
- 2- Verifica-se que a geração é algo ocorrente em todas as coisas vivas perfeitas.
- 3- Em sendo o homem a mais elevada dentre as coisas vivas perfeitas, ele deve também ser capaz de iluminar *phantasmas* por uma virtude sua derivada de um intelecto superior.
- 4- Isso se constata pois é perceptível pela experiência que o intelecto abstrai para si formas universais de coisas materiais.
- 5- Como toda ação provém de um princípio que é inerente ao agente da ação, se conclui que o princípio que possibilita ao intelecto a ação de abstrair formas universais para si deve ser algo próprio da alma.
- 6- Se estabelece assim a diferença entre Platão e Aristóteles:

6a- Platão comparou o intelecto ao sol, que é separado e imprime sua luz nas coisas, e assim, um intelecto separado imprimiria algo na alma.

6b- Aristóteles comparou o intelecto agente à luz, que não imprime nada na alma, mas

²³⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *ad* 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 444.

²³⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *ad* 4^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 444.

nela se difunde, como a luz no ar.

7- O intelecto separado é o próprio Deus, criador da alma, e pelo qual a alma humana participa da luz intelectual.

Esses elementos trazem os princípios do desenvolvimento tomasiano sobre o intelecto agente peripatético já aptos a serem fundamentados através de interpretações sobre Agostinho, e apresentados em uma contraposição a Platão. A analogia entre o intelecto agente e a luz é afirmada como aristotélica, e o intrincado argumento sobre participação em princípios derivados de agentes universais é apresentado sem referências. Por fim, se apresenta um elemento oriundo da religião: o intelecto separado é Deus, que criou a alma intelectiva. Essa alma intelectiva, enquanto criatura intelectiva, participa, por seu intelecto, da luz intelectual que a criou. É através do elemento religioso que o argumento sobre a 'virtude derivada' do intelecto superior que existe no homem deve ser compreendido. A 'virtude derivada' produz inteligíveis através de um processo de abstração, que ocorre pela iluminação realizada por ela mesma sobre os *phantasmas* que são gerados nos sentidos.

De acordo Spruit, o intelecto agente tomasiano deve ser considerado como a virtude da alma capaz de produzir representações inteligíveis, cuja atividade consiste em isolar conteúdos inteligíveis e desencadear atos no intelecto possível. A função central do intelecto agente é atualizar inteligíveis, e suas duas operações: iluminação de *phantasmas* e abstração de espécies devem ser entendidas em termos de capacidades construtivas. Tomás considera o inteligível como o resultado da conversão sobre os *phantasmas*, realizada pelo intelecto agente. Esta conversão se desdobra em iluminação e abstração (ou produção), sendo a iluminação uma condição necessária para a abstração²³⁶.

Devemos atentar aos passo um a quatro enumerados acima:

- 1- Há nas coisas naturais perfeitas virtudes singulares inseridas, derivadas de agentes universais.
- 2- Verifica-se que a geração é algo ocorrente em todas as coisas vivas perfeitas.
- 3- Em sendo o homem a mais elevada dentre as coisas vivas perfeitas, ele deve também ser capaz de iluminar *phantasmas* através de uma virtude sua derivada de um intelecto superior.
- 4- Isto se constata pois é perceptível pela experiência que o intelecto abstrai para si formas universais de coisas materiais.

Tomás apresenta como princípio de sua argumentação que a geração é uma 'virtude singular', derivada de um agente universal, que é inserida nas coisas vivas perfeitas. A conclusão do argumento é que a mais elevada das coisas vivas perfeitas deve ter, pelo

²³⁶ Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, pp. 164-165.

princípio de que a geração é uma 'virtude singular derivada' inserida nas coisas vivas perfeitas, a capacidade de iluminar *phantasmas* através de uma 'virtude singular derivada' que é sua. Essa virtude deriva de um intelecto superior que é um agente universal. A constatação da existência desta virtude que ilumina *phantasmas* ocorre no próprio exercício de produção de inteligíveis em ato, quando se percebe que das coisas materiais são abstraídos os universais imateriais. De fato, o que se afirma que a operação abstrativa do intelecto é fazer (*est facere*) inteligíveis em ato iluminando *phantasmas*.

De acordo com Gilson, a iluminação dos *phantasmas* é o cerne do desenvolvimento tomasiano em sua tese sobre a operação intelectual. A produção do inteligível é considerada como o resultado da operação abstrativa proporcionada pela iluminação do *phantasma*²³⁷. O *phantasma* foi apresentado em *ST*, I^a, 84, 6, como a 'matéria da causa' da operação intelectual. Retornar a esse artigo nos permite uma conclusão sobre a necessidade imputada por Tomás para que haja na alma um produtor de inteligíveis. Interpretando Aristóteles contra Platão e contra os pré-socráticos, a argumentação tomasiana nega que a cognição intelectual seja ocasionada pela impressão de algo sensível na alma, considerado inferior, mas nega também que algo superior se imprima na alma. É tendo em vista a 'via média' estabelecida pela interpretação sobre Aristóteles que Tomás pode afirmar que há na alma algo que produz em si mesmo os inteligíveis:

Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode se imprimir em uma coisa incorpórea. E portanto, para causar a operação intelectual, segundo Aristóteles, não é suficiente somente a impressão dos corpos sensíveis, mas se requer algo mais nobre [...]. Não porém, que a operação intelectual seja causada [...] somente pela impressão de coisas superiores, como Platão sustentou, mas aquele [...] chamado intelecto agente, [...], que faz dos *phantasmas*, aceitos pelos sensíveis, inteligíveis em ato, ao modo de uma certa abstração²³⁸.

O intelecto agente deve ser tomado como algo necessário, uma vez que é por ele que a operação intelectual do homem ocorre. Segundo Gilson, o papel do intelecto agente está intimamente ligado à consideração de que o homem está situado em um universo no qual o inteligível não se encontra em estado puro, e a imperfeição de seu intelecto é tal que a intuição direta do inteligível lhe permanece completamente recusada²³⁹. O objetivo da apresentação do desenvolvimento acima é concluir que o 'intelecto agente' deve ser considerado como um produtor de inteligíveis que necessariamente existe na alma, pois para

²³⁷ Cf. GILSON, 2010, p. 276.

²³⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 513-514.

²³⁹ Cf. GILSON, 2010, p. 275.

que haja inteligíveis em ato na alma necessariamente deve haver algo em ato na alma que produza inteligíveis nela mesma. Esta produção de inteligíveis pode ser considerada como a própria operação intelectual, e o 'intelecto agente' deve ser tomado como aquele que realiza a operação abstrativa que produz inteligíveis iluminando *phantasmas*. O que devemos averiguar na sequência é o que permite a esse intelecto que realize sua operação intelectual. Visto acima que o intelecto agente é uma 'virtude participada' necessariamente existente no homem que deriva de um intelecto superior, nossa investigação incidirá sobre o fundamento da tese tomasiana sobre o que possibilita a essa 'virtude participada' que ilumine *phantasmas* e deles abstraia inteligíveis.

b- Crítica à teoria das formas separadas.

O postulado de que o intelecto agente deve ser contado entre as virtudes intelectivas da alma é fundamentado por Tomás através da crítica a uma formulação de caráter platônico sobre formas separadas, como já vislumbrado. A crítica tomasiana toma interpretações sobre Agostinho como base, e através dessa crítica, Tomás afasta também a teoria aviceniana de que o intelecto agente seria uma forma separada. O quarto artigo de *ST*, I^a, 84 apresenta Avicena ao lado de Platão como defensores da tese de que espécies inteligíveis teriam origem em formas separadas, como visto no primeiro capítulo. O 3^{um} desse artigo introduz um argumento calcado na necessidade de se considerar que deve haver um intelecto em ato que cause na alma a atualização da potência intelectual, o que recupera o apresentado até o momento: “[...] tudo o que está em potência é reduzido ao ato por algo que é ato. Se, portanto, o nosso intelecto existe primeiro em potência, e depois entende em ato, isto deve ser causado por um intelecto que é sempre em ato”²⁴⁰.

No corpo da resposta, Avicena é apresentado como aquele que nomeou como intelecto agente a um último intelecto separado, que existiria em uma escala hierárquica de intelectos separados procedentes de Deus. O fundamento da tese aviceniana, segundo Tomás, é o postulado aristotélico de que as formas das coisas não poderiam existir por si, em separado. Porém, a recorrência à formulação de um intelecto agente do qual as formas efluiriam é considerada por Tomás como platonismo por manter o princípio de que o intelecto humano recebe as formas inteligíveis, pelas quais entende, de formas separadas da matéria:

Avicena [...] postulou que as espécies inteligíveis de todas as coisas

²⁴⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, 3^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 507.

sensíveis não subsistem por si, sem matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Do primeiro desses [intelectos separados] as espécies são derivadas em sequência, até o último dos intelectos separados, denominado intelecto agente. Desse [intelecto agente, Avicena] dizia que as espécies inteligíveis efluíam em nossa alma, e as formas sensíveis na matéria corporal. E assim, Avicena concorda com Platão que as espécies inteligíveis efluem a nosso intelecto a partir de formas separadas²⁴¹.

A crítica a tese de que as espécies inteligíveis efluíam ao intelecto a partir de formas separadas da matéria já foi apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. Agora nosso interesse é o afastamento da tese aviceniana de que o intelecto agente seria uma forma separada do homem, em prol da tese de que o intelecto agente é uma virtude existente na alma, que realiza a passagem da potência ao ato: “[...] dizemos que nosso intelecto possível é reduzido da potência ao ato por algum ente em ato, o intelecto agente, que é uma virtude de nossa alma. [...]. Não, porém, por algum intelecto separado como causa próxima, mas talvez como causa remota”²⁴².

Segundo Gilson a tese tomasiana de que o intelecto agente é parte da alma está inserida no debate sobre a aceitabilidade da metafísica aristotélica. Tomás se opõe frontalmente à interpretação de Avicena sobre esse elemento do aristotelismo, reclamand para sua tese a interpretação correta sobre Aristóteles. De acordo com o comentador, porém, a recusa tomasiana da interpretação de Avicena será religiosa, através da já vista consideração de que o intelecto separado é o próprio Deus, mas não o intelecto agente²⁴³. Mesmo admitindo que há um intelecto separado que é 'causa remota' das formas, a noção de 'participação em virtudes singulares derivadas' permite a Tomás interpretar a noção de 'derivação' não sob o viés de 'efluxão' (as formas derivam de intelectos separados, efluindo, de um a outro em escala decrescente, até chegar ao intelecto agente), mas sob o viés de 'princípio' (as formas derivam de um intelecto separado, enquanto princípios diversos, e existem nas diversas criaturas. O intelecto agente é uma forma que é um princípio de intelecção, derivado do intelecto separado e existente no homem). De acordo com Gilson, esta fórmula mantém uma consideração hierárquica do cosmos, uma vez que a alma humana, considerada a mais inferior das substâncias intelectuais, detém em si não mais do que um princípio que lhe possibilita uma operação, que é a intelecção²⁴⁴.

A argumentação de Tomás retoma o apresentado no tópico anterior: deve haver algo na alma que seja em ato para que possa atualizar a potencialidade do intelecto, e esse é o

²⁴¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 508.

²⁴² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 510.

²⁴³ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 443-444.

²⁴⁴ Cf. GILSON, 1986, pp. 112-115.

intelecto agente. Esta atualização, portanto, não pode ter como causa próxima um intelecto separado (como a tese aviceniana postula), porém, como causa remota, sim. Conforme apresentado pela referência do final do corpo da resposta de *ST*, I^a, 79, 4, Tomás considera que o próprio Deus seja um intelecto separado. No desenvolvimento desse artigo, nos é apresentado um complexo argumento sobre a existência, nas coisas naturais, de princípios derivados de agentes universais. Destacando a presença da geração e da intelectção como princípios existentes na alma humana, Tomás afirma que a alma faz inteligíveis nela mesma através do intelecto agente. A conclusão do corpo da resposta é que esse intelecto agente é aquilo pelo qual a alma participa do intelecto separado²⁴⁵.

Tendo afastado a tese de que o 'intelecto agente' seja um intelecto separado (apresentada como equivocada e atribuída a Avicena, e em consonância com a posição platônica), a sequência apresentada em *ST*, I^a, 84, 5, é desenvolvida no âmbito de uma pergunta direta pela possibilidade de relação da alma intelectiva com Deus²⁴⁶. O desenvolvimento da resposta tomasiana será fundamentada em interpretações sobre Agostinho e, Pseudo-Dionísio (do qual não trataremos aqui), apresentadas como contra-argumentos a uma versão sumária da tese, atribuída a Platão, que postula 'ideias' como formas separadas.

Uma referência de Agostinho é apresentada no *3^{um}*, que afirmou, “[...] no livro das *Oitenta e três questões diversas*, que 'as ideias são as razões estáveis das coisas, existentes na mente divina’”. Assim, em sendo as razões eternas o mesmo que ideias, apresentar a tese de que a operação cognoscitiva intelectual do homem ocorre em ideias é retornar ao platonismo²⁴⁷. O bispo de Hipona é citado também no *sed contra*, “[...] que disse em *Confissões* XII, que 'se ambos vemos ser verdadeiro o que dizes, e ambos vemos ser verdadeiro o que eu digo, onde é que vemos isto? Nem eu em ti e nem tu em mim, mas ambos no mesmo: a incomutável verdade que é superior a nossas mentes’”. A interpretação dessa referência possibilita a Tomás argumentar que “[...] a verdade incomutável está contida nas razões eternas, portanto, a alma intelectiva conhece toda a verdade nas razões eternas”²⁴⁸.

O corpo da resposta é iniciado também com uma referência a Agostinho, que visa estabelecer que a posição platônica fora conhecida e criticada pelo bispo de Hipona:

Respondo dizendo que, como Agostinho diz em *Sobre a doutrina cristã* II, 'Os chamados filósofos, se disseram algo verdadeiro e acomodada a nossa fé, são como injustos possuidores, e em nosso uso deve ser reivindicada esta

²⁴⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 443-444.

²⁴⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, 2001-2006, vol. II, p. 510.

²⁴⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 510.

²⁴⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 510.

[verdade]. Há, nas doutrinas dos gentios, fingimentos simulados e supersticiosos, que qualquer um dos nossos, saindo da Sociedade dos gentios, deve evitar'. E por isso Agostinho, que era imbuído de doutrinas dos platônicos, quando encontrava no que eles diziam [algo] acomodado à fé, assumia, e o que encontrava adverso à fé mudava para melhor²⁴⁹.

O conselho agostiniano do início da citação é tomado por Tomás em sentido forte, que na sequência argumenta que o próprio Agostinho se apossou de doutrinas platônicas e as melhorou, como a que versa sobre a existência de formas separadas que subsistiriam por si, fora da matéria. O desenvolvimento argumentativo que segue tem por referência Agostinho como crítico de tal doutrina, que teria sido por ele corrigida:

Mas por que é visto como alheio à fé que as formas das coisas subsistam por si fora das coisas, sem matéria como os platônicos postularam, [...], Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas ideias de Platão [...], que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, segundo a qual tudo é enformado, e segundo a qual a alma humana conhece tudo²⁵⁰.

Ora, o que faz Tomás é se apoiar na autoridade de Agostinho, através da interpretação sobre as referências desse autor, como suporte para afastar a tese, dita platônica, da existência de formas separadas. Seu objetivo é afirmar a tese de que tudo é enformado pela mente divina, que detém em si as formas de toda existência. De acordo com Gilson, Tomás considera que as formas das coisas podem existir fora das coisas por duas razões diversas: ou como exemplares pelos quais se identificam as formas das coisas, ou como princípios que permitem o conhecimento das coisas. Em ambos os casos essas formas devem, necessariamente, preexistir em Deus. Enquanto intelecto criador, Deus contém todas as formas, e os efeitos possíveis destas formas, de modo inteligível. Toda a existência é causada por essas formas ordenadamente, mesmo a existência das formas inteligíveis produzidas em ato pelo intelecto agente. Mesmo sendo uma parte da alma, o intelecto agente pode ter um intelecto separado como 'causa remota'. Em sendo esse intelecto o próprio Deus, e em se afirmando que toda a existência preexiste em Deus de modo inteligível, então Deus é a causa de todas as formas²⁵¹.

De acordo com a edição leonina, a questão agostiniana do *Livro das oitenta e três questões diversas* a qual Tomás faz referência é a questão 46, Sobre as ideias. Interpretando o estabelecido por Agostinho nessa questão, Tomás fundamenta a hipótese de que existem dois modos para que ocorra o conhecimento de algo: o dos bem aventurados e o apropriado ao

²⁴⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 510.

²⁵⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 511.

²⁵¹ Cf. GILSON, 2010, pp. 146-147.

estado da vida presente, no qual a alma humana está unida ao corpo. O modo de conhecimento concernente ao dos bem aventurados é aquele por visão direta de Deus e de tudo o que ele contém; o modo concernente ao estado da vida presente é aquele por participação na luz divina, que contém as razões eternas de tudo:

Quando se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas dizemos que o conhecimento de algo em algo é dito de dois [modos]. De um modo, como no objeto conhecido, como quando alguém vê no espelho aquilo cujas imagens resultam no espelho. E desse modo a alma, no estado da vida presente, não pode ver nada nas razões eternas, mas nas razões eternas os bem-aventurados a tudo conhecem, pois veem Deus e tudo nele. De outro modo, é dito que algo é conhecido em algo como um princípio de conhecimento, quando dizemos que no sol é visto o que é visto pelo sol. E assim é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. [...].

No entanto, além da luz intelectual em nós são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas para se ter ciência das coisas materiais, pois não apenas por participação nas razões eternas temos notícia das coisas materiais, como os platônicos postularam, [...] ²⁵².

Vejamos por partes os elementos que compõem esta argumentação:

- 1- Perguntar se alma conhece nas razões eternas é perguntar se 'algo' é conhecido em 'outro algo'. Dada esta ocorrência (o conhecimento de 'algo' ocorrer em 'outro algo'), verifica-se que dois são os modos pelo qual ela se realiza.
- 2- O primeiro modo é aquele no qual o 'algo outro' é tomado como o próprio objeto conhecido, como se fosse visto em um espelho aquilo mesmo que ele reflete, e não o reflexo. Esse modo é destinado aos bem-aventurados, pelo qual eles veem Deus e tudo nele, mas não é apropriado ao estado da vida presente.
- 3- O segundo modo é aquele no qual o 'algo outro' é tomado como um princípio de conhecimento, quando se assume que esse princípio permite o conhecimento de 'algo' que é o objeto. Esse é o modo de conhecimento do estado da vida presente do homem, no qual o intelecto, tomado como princípio de conhecimento, é unido ao corpo.
- 4- Em sendo esse intelecto uma “semelhança participada da luz incriada”, se deve assumir que a alma humana, por participação na 'luz incriada', tem acesso às razões eternas (que residem na 'luz incriada') por seu intelecto que é princípio de conhecimento, e assim conhece tudo.
- 5- Porém, diferente do que os platônicos sustentaram, a participação nas ideias não permite o conhecimento das coisas materiais. É das próprias coisas materiais que devem ser retiradas es-

²⁵² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 511-512.

pécies inteligíveis, que são aquilo pelo que o intelecto conhece.

A argumentação apresentada é disjuntiva: ou se conhece por visão direta das razões eternas, ou se conhece por participação nestas mesmas razões eternas. O segundo modo de conhecimento, apresentado como aquele que é próprio do estado da vida presente, no qual a alma está unida ao corpo, necessita também de algo advindo da coisa conhecida, uma vez que a participação nas razões eternas não basta para que se efetue o conhecimento de algo. Devemos atentar que a argumentação de que 'a própria luz intelectual que há em nós nada é além de uma semelhança participada da luz incriada' apresenta uma relação realizada por Tomás de elementos chave oriundos dos textos de Agostinho por ele interpretados. A noção de 'luz intelectual' é tomada de Agostinho. A noção de 'participação' ocorre, segundo Tomás, na doutrina platônica, porém, de modo diverso, e já visto como insuficiente. A noção de 'semelhança' acompanha o desenvolvimento tomasiano sobre o que seja cognição desde o início, como já apresentado. Pela articulação desses três elementos, Tomás pode afirmar que o homem detém em si algo do divino que lhe permite a cognição intelectual: uma 'semelhança' 'participada' de Deus que é a própria 'luz intelectual'.

Uma relação entre o intelecto humano e as razões eternas das coisas é afirmada. Porém, segundo Tomás, essa relação não deve ser entendida ao modo dos platônicos, mas de acordo com a fé cristã. O principal erro da doutrina platônica é a admissão de formas separadas que existem a parte da matéria. A fé cristã, de maneira diversa, postula que as razões eternas de todas as coisas existem em um ser criador, que abarca toda sua criação que é a totalidade da existência. Portanto, nada pode subsistir em separado e tudo é ligado ao criador, em alguma medida, por participação. O elemento pelo qual essa participação ocorre, no caso da alma humana, é o princípio intelectual. Em sendo uma semelhança participada do próprio criador esse princípio deve conter, de maneira semelhante, tudo o que o criador contém.

Segundo Geiger, a noção de 'participação' é neoplatônica, e tem no 'primeiro princípio', e na 'recepção', seus pontos fundamentais. Elaborada como um sistema de participação sob um rígida hierarquia de formas, a tese tomasiana está diretamente relacionada à consideração da união entre a alma e o corpo ser substancial. Sendo uma forma intelectual da hierarquia de formas, a alma humana detém em si um 'princípio intelectual' para a realização de seu ato intelectual; sendo, porém, a última das formas intelectivas, a alma humana não tem sua potência intelectual atualizada por inteligíveis oriundos de outra causa próxima que não os próprios sensíveis, conhecidos pelas virtudes sensitivas que atuam através de órgãos corporais²⁵³. Em sendo a alma uma forma intelectual, a última em uma escala

²⁵³ Cf. GEIGER, 1942, p. 403.

hierárquica, ela detém em si ainda um princípio intelectual. Portanto, há de se afirmar um primeiro princípio que seja intelectual, uma 'luz' do qual essa forma necessariamente participa, ou não seria intelectiva.

Segundo Gilson, Tomás apresenta uma interpretação sobre a doutrina da iluminação de Agostinho no qual se admite que Deus ilumina o intelecto humano sem se confundir com esse intelecto. Uma doutrina que postula que o homem detém em si uma luz originada em Deus, que é capaz de produzir inteligíveis, é bem diferente de uma doutrina que postula que o homem recebe diretamente de Deus o próprio inteligível. De acordo com o comentador, a doutrina agostiniana da iluminação possibilita a Tomás a primeira interpretação porque carece de definição técnica precisa²⁵⁴. Esta imprecisão permite a inserção, quanto à definição de *ST*, I^a, 84, 5 sobre o segundo modo de conhecimento (apropriado ao estado da vida presente), da necessidade das espécies inteligíveis advindas das coisas para a efetivação da intelecção. Essa inserção é também fundamentada em outra passagem agostiniana. Paradoxalmente, Agostinho marca tanto a recusa ao platonismo quanto sua manutenção de fundo.

O desenvolvimento apresentado acima permite a retomada da questão sobre a possibilidade de a intelecção humana ser causada por algum intelecto separado como causa remota. Ora, Tomás argumenta que a participação intelectual nas razões eternas ocorre porque o próprio intelecto é uma 'semelhança participada' de Deus, que já foi afirmado em *ST*, I^a, 79, 4, contra Platão, como sendo o único intelecto separado. Desta maneira, Deus deve ser tomado como a 'causa remota' da operação intelectiva, pois tudo o que é intelectivo participa dele como causa primeira, em última instância, pois ele é o criador. Porém, a diferença entre o criador e as criaturas é tamanha que a participação não basta para que tudo seja no princípio intelectual da criatura como é no criador. Portanto, se conclui que o trato com os sensíveis é necessário, pois eles são também como princípio de conhecimento para o homem no estado da vida presente. É através deste viés que devemos compreender a finalização de *ST*, I^a, 84, 5: os sensíveis fornece à alma as espécies das coisas, necessárias para a efetivação do conhecimento intelectual das próprias coisas. Agostinho é ainda “corrigido” por Tomás, que considera que o bispo de Hipona não compreendeu que todas as coisas são conhecidas pela alma humana nas razões eternas, mas que apenas à alma dos bem-aventurados é destinada à visão direta dessas razões²⁵⁵.

De acordo com Gilson, conhecer nas razões eternas poderia significar, nesse caso, que as razões eternas constituem o próprio objeto apreendido pelo intelecto. Porém, Tomás não

²⁵⁴ Cf. GILSON, 1984, pp. 118-120.

²⁵⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 511-512.

pode admitir que, no estado da vida presente do homem, a alma humana possa conhecer todas as coisas nas razões eternas, que são Deus. Assim, o inatismo platônico é criticado pois só os bem-aventurados que veem Deus, e que veem tudo em Deus, conhecem tudo nas razões eternas. Unida ao corpo, a alma humana participa das razões eternas através de seu intelecto, afirmado como uma semelhança de Deus, mas não pode ver Deus e tudo nele. A expressão 'conhece em' pode designar porém, o princípio do conhecimento que se liga à designação do objeto; ela pode significar 'conhece por' ou o 'pelo que' se conhece, e não 'o que' se conhece. Tomado nesse sentido, esta expressão não faz mais que traduzir a necessidade de colocar na origem da inteligência humana a luz divina, de um lado, e os primeiros princípios do conhecimento intelectual (as próprias coisas de onde são retiradas espécies) de outro²⁵⁶.

A definição do intelecto como 'luz participada' possibilita retomar o apresentado no início deste capítulo, através do desenvolvimento de *ST*, I^a, 79, 4. Nesse artigo da *ST*, Tomás apresenta a analogia entre o intelecto agente e a luz através da formulação de uma contraposição entre Aristóteles e Platão. O erro de Platão, segundo Tomás, foi ter postulado que o intelecto agente seria uma forma separada, como um sol, que imprimiria suas ideias na alma. A acertada posição de Aristóteles foi ter comparado o intelecto agente a uma luz. Também na mesma argumentação, Tomás apresenta a tese de que as criaturas detêm em si virtudes derivadas de princípios universais. Segundo Tomás, o homem, como a criatura mais perfeita dentre as coisas vivas, deve deter em si uma virtude derivada de um intelecto superior que o ajude a entender, e assim, deve-se postular, como existente na alma humana um intelecto agente, capaz de iluminar *phantasmas*. Pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 84, 5 apresentado, o que podemos concluir é que esse intelecto agente nada mais é que uma 'semelhança participada da luz incriada', e assim pode ser entendido como uma 'luz intelectual'. É nesse contexto argumentativo que no corpo da resposta de *ST*, I^a, 84, 6, Tomás apresenta a figura do intelecto agente como a parte mais nobre da alma, que faz inteligíveis em ato por uma certa abstração, tomando os *phantasmas* oriundos dos sensíveis como matéria. A nós, resta então analisar a tese tomasiana sobre o que seja propriamente a operação intelectual.

c- A operação intelectual

Devemos passar por fim à análise do que seja a operação intelectual, que se desdobra em uma iluminação de *phantasmas* e uma abstração de espécies inteligíveis a partir dos *phantasmas* iluminados. Essa operação intelectual é realizada pelo intelecto agente.

²⁵⁶ Cf. GILSON, 2010, pp. 271-272.

Semelhante aos questionamentos apresentados em *ST*, I^a, 84, 6 e 7, a investigação tomasiana de *ST*, I^a, 85, 1, incide sobre o intelecto inteligir as coisas materiais por abstração de *phantasmas*²⁵⁷, e o desenvolvimento desse artigo especifica o que seja o processo de abstração e a relação entre intelecto, *phantasmas* e espécies inteligíveis, que são os elementos apresentados anteriormente. No *I^{um}* se argumenta que o intelecto não entende as coisas materiais por abstração dos *phantasmas* pois eles são semelhanças das coisas materiais particulares:

Qualquer intelecto que entende uma coisa diferentemente do que ela é, é falso. Ora, as formas das coisas materiais não são abstraídas dos particulares, cujas semelhanças são os *phantasmas*. Logo, se entendemos as coisas materiais abstraindo as espécies dos *phantasmas*, haverá falsidade no nosso intelecto²⁵⁸.

O *4^{um}* traz uma referência do *De anima* de Aristóteles, no qual é dito que na alma humana há duas versões do intelecto: o possível e o agente. Tomás apresenta a hipótese de que a abstração de espécies não caberia a nenhuma destas modalidades de intelecto, pois “[...] abstrair dos *phantasmas* as espécies inteligíveis não pertence ao intelecto possível, que recebe espécies já abstratas, e também é visto não pertencer ao intelecto agente, que está para o *phantasma* como a luz para as cores, que não abstrai das cores, mas proporciona [as cores]²⁵⁹”.

Sendo o objetivo tomasiano em *ST* I^a, 85, 1 argumentar que o intelecto conhece as coisas corpóreas através da abstração dos *phantasmas*, o intelecto humano é apresentado no corpo da resposta como uma certa virtude da alma que é forma do corpo. Essa virtude possibilita à alma que realize uma operação cognoscitiva. Esta operação cognoscitiva ocorre ao modo da própria virtude, que é intelectual. Toda operação tem necessariamente um objeto apropriado, um agente e também uma matéria. A tese tomasiana é que o objeto apropriado da operação cognoscitiva do intelecto humano é a forma que existe individualmente em um corpo, que é semelhante a esse intelecto em sua existência individualizada pela união com um corpo. Segundo Tomás, a operação cognoscitiva intelectual, que possibilita a cognição da forma que existe individualmente unida a um corpo, é a abstração. O agente dessa operação é o intelecto agente, considerado superior e mais nobre. A matéria dessa operação são os *phantasmas*, que representam a coisa conhecida²⁶⁰.

A resposta ao *ad I^{um}* apresenta um postulado sobre o processo de abstração do qual de-

²⁵⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, 2001-2006, vol. II, p. 521.

²⁵⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *I^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 521-522.

²⁵⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *4^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 522.

²⁶⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 523.

correrão os desenvolvimentos das respostas aos argumentos iniciais subsequentes:

[...] cumpre, portanto, dizer que ocorre abstrair de dois modos. De um modo, a modo de composição e divisão; assim como quando inteligimos que algo não está em outro ou é separado dele. De outro modo, a modo de consideração simples e absoluta; assim como quando inteligimos um, nada considerando sobre outro. [...] Digo [...] que aquilo que pertence à noção da espécie de qualquer coisa material [...] pode ser considerado sem os princípios individuais, que não pertencem à noção de espécie. Isto é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível dos *phantasmas*, quer dizer, considerar a natureza da espécie sem consideração dos princípios individuais representados pelos *phantasmas* [...] ²⁶¹.

Não nos determos aqui sobre a tese tomasiana sobre a diferença e o modo próprio de ocorrência dos diferentes modos de abstrair, mas sim sobre a argumentação de que aquilo que pertence à noção da espécie de algo material pode ser considerado universalmente, sem os princípios individuais que não pertencem à noção de espécie. Abstrair o universal do particular é abstrair a espécie inteligível dos *phantasmas*, e isso é considerar a natureza da espécie sem considerar os princípios individuais representados pelo *phantasma*. Ao apresentar a abstração como um processo de consideração de naturezas, a tese tomasiana estabelece uma diferença fundamental entre a coisa conhecida e o processo de conhecimento dessa coisa. A coisa conhecida é a coisa externa ao intelecto, cuja natureza pode ser considerada pelo intelecto. A consideração da natureza ocorre, segundo Tomás, ao final de um processo interno do homem de recepção e produção imaterial de semelhanças representativas da coisa externa conhecida. Esse processo ocorre ordenadamente, e seu sentido é a produção de semelhanças representativas desmaterializadas, ao modo próprio da potência receptora do produzido. Ao estabelecer a diferença entre a coisa conhecida e o modo de cognição, Tomás pode encaminhar a seguinte consideração sobre a falsidade do intelecto ao inteligir:

[...] o intelecto é falso quando entende que a coisa é diferentemente do que é. Daí o intelecto seria falso se, ao abstrair a espécie da pedra da matéria, entendesse que ela não é na matéria [...]. É sem falsidade que é diferente o modo do que entende ao entender quanto ao modo da coisa ao existir, pois o entendido é imaterialmente no que entende, ao modo do intelecto, e não materialmente, ao modo da coisa que entende ²⁶².

Tomás nos apresenta explicitamente sua consideração sobre a diferença entre o modo de existência de algo, e o modo de intelecção desse mesmo algo. Isto se deve ao modo próprio

²⁶¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, pp. 523-524.

²⁶² TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, *ad I^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 524.

do intelecto, que regula o modo como algo é nele recebido. Como já exposto (*ST*, I^a, 84, 1), o intelecto conhece a seu modo, que é imaterial, aquilo que se apresenta existente materialmente. Essas coisas materiais existem particularmente, e o trato com elas é próprio dos sentidos e da imaginação (*ST*, I^a, 84, 7). Daí a possibilidade de argumentar que o intelecto conhece sem falsidade as coisas abstraídas nos *phantasmas*, pois os *phantasmas* representam os princípios individuais das coisas materiais, e o intelecto abstrai o universal, que é inteligível, dos *phantasmas*, que são as formas dos sensíveis recebidas pelos órgãos dos sentidos e conservadas internamente a modo de imagem.

De acordo com Pasnau, Tomás não apresenta nesse ponto de *ST* a relação entre os dois tipos de abstração aludidos, o que pode levar à conclusão de que a intelecção se explica apenas pela imaterialidade do intelecto. Ocorre porém que a imaterialidade do intelecto não explica como o intelecto agente consegue desprezar as características acidentais de um objeto, e produzir uma semelhança da natureza universal do objeto ao modo do intelecto, e não materialmente, ao modo do próprio objeto inteligido. De acordo com o comentador, a solução de Tomás reside em afirmar que o intelecto agente produz semelhanças das naturezas das coisas ao focar sua luz sobre essas naturezas, ignorando as características acidentais das coisas, o que não explica o processo abstrativo. A solução tomasiana, conforme apresentada por Pasnau, está encerrada em algo além do intelecto humano, pois sua tese sobre a abstração não explica o funcionamento específico do intelecto agente, mas sim o processo de intelecção dos sensíveis como um todo²⁶³.

Ocorre porém que está fora do escopo de Tomás desenvolver a temática reclamada por Pasnau²⁶⁴. O problema tomasiano é justamente apresentar uma tese que consiga abarcar o processo de intelecção dos sensíveis como um todo, resolvendo o impasse da oposição entre materialidade e inteligibilidade. Ora, em *ST*, I^a, 85, 2, Tomás afirma que a abstração permite o conhecimento daquilo que está fora do intelecto, e desenvolve sua argumentação no contexto da pergunta sobre se o que é inteligido é a coisa existente fora do intelecto ou a representação da coisa que está no intelecto²⁶⁵. No 2^{um} se argumenta ser necessário que o inteligido em ato esteja em algo, e que esse algo não seja a coisa material que está fora da alma, pois sua materialidade impediria a intelecção em ato. “Resta portanto que o inteligido em ato esteja no intelecto. Assim, não é nada além da espécie inteligível [...]”²⁶⁶.

Como já visto, o argumento do *sed contra* apresenta uma analogia entre a operação

²⁶³ Cf. PASNAU, 2002b, pp. 316-318.

²⁶⁴ Sobre esse tema, ver TOMÁS, *BDTrin* 5, 3, 1999, pp. 118-124.

²⁶⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, 2001-2006, vol. II, p. 526

²⁶⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, 2^{um}, 2001-2006, vol. II, p. 527.

sensitiva e a operação intelectual, no que tange à relação do sentido ou do intelecto com sua espécie respectiva (sensível ou inteligível). Se a espécie sensível é considerada como aquilo pelo que o sentir ocorre, o mesmo deve ser considerado a respeito da espécie inteligível em relação ao inteligir²⁶⁷. O corpo da resposta argumenta a partir do *sed contra*. Interpretando referências aristotélicas, Tomás argumenta que a espécie inteligível é uma semelhança de 'algo' que está fora do intelecto, e que o intelecto conhece esse 'algo' a seu modo, imaterial e inteligível, por meio da espécie inteligível. A ocorrência desse conhecimento é possibilitada justamente porque a espécie é uma semelhança do 'algo' inteligido. O que se aplica é o princípio de que toda cognição ocorre por semelhança, e assim o que deve ser dito é que não é o próprio 'algo' conhecido que está no cognoscente, mas uma semelhança do 'algo'. É por meio desta semelhança que, no intelecto, 'algo' é inteligido²⁶⁸.

A resposta ao segundo desdobra o que seja o inteligido em ato, na argumentação de que nele estão implicados tanto a coisa inteligida quanto o próprio ato de inteligir:

Ao segundo dizemos que, quando é dito 'inteligido em ato', dois são o importante: a coisa que é inteligida e o ato de inteligir a si mesmo. E semelhantemente, quando dizemos universal abstrato, dois são inteligidos: a própria natureza da coisa, e a abstração de sua universalidade. E a própria natureza da coisa que é aceita ou inteligida, ou abstraída, ou a intenção da universalidade não estás senão nos singulares. Mas isso mesmo que é inteligida, ou abstraída, ou a intenção da universalidade está no intelecto. Podemos ver isso por semelhança com os sentidos: a visão vê a cor da fruta sem seu odor. Se perguntarmos onde está a cor que é vista sem o odor, é manifesto que [...] não está senão na fruta. Mas que seja percebida sem odor lhe ocorre na parte da visão, enquanto é na visão que está a semelhança da cor, e não a do odor. Semelhantemente, a humanidade que é inteligida não está senão nesse ou naquele homem, mas que a humanidade seja apreendida sem condições individuais, o que é abstrair, [...] ocorre à humanidade segundo é percebida pelo intelecto, no qual está a semelhança da natureza da espécie, e não de princípios individuais²⁶⁹.

A argumentação dessa resposta tem por objetivo concluir que aquilo que está no intelecto, ao final de um processo cognitivo, é uma semelhança. No caso da semelhança que se encontra no intelecto, ela é uma semelhança da natureza da espécie, e não de princípios individuais. O que garante que essa semelhança, que ocorre no intelecto, seja uma semelhança da natureza da espécie é o processo de abstração. A abstração é definida por Tomás como a apreensão de algo sem as condições individuais desse algo. Notemos nessa argumentação o paralelo com a operação dos sentidos, que permeia toda a formulação tomasiana, e a diferença

²⁶⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *sed contra*, 2001-2006, vol. II, p. 527.

²⁶⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 528-529.

²⁶⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *ad 2^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 529.

das operações realizadas pela cognição sensível e intelectual em relação ao mesmo objeto do conhecimento. A fruta percebida pelos sentidos encerra em si seu odor e sua cor, porém, a visão que percebe a cor da fruta não percebe o odor que nela está, uma vez que a visão é adequada àquilo que lhe é próprio, que é a semelhança da cor. Algo similar ocorre na intelecção da humanidade que se encontra num indivíduo humano. A humanidade está encerrada no indivíduo humano, mas o intelecto abstrai (enquanto o sentido percebe) a humanidade sem as condições individuais (como a visão percebe a cor sem perceber o odor). Essa abstração ocorre por meio de uma semelhança da humanidade encerrada no indivíduo humano, que ocorre no intelecto ao modo próprio dele. No caso da sensação, a percepção da cor encerrada no sensível ocorre no sentido por meio de uma semelhança da cor, ao modo próprio do sentido.

A abstração é definida então como a consideração intelectual da espécie universal de algo, que está encerrada em uma coisa individual externa ao intelecto. Esse algo universal é a própria natureza da coisa externa, e a consideração da espécie da natureza desta coisa é possibilitada ao intelecto por meio da espécie inteligível. A espécie inteligível é abstraída de uma imagem (o *phantasma*) que representa a coisa externa. Segundo Gilson, os objetos do conhecimento humano comportam um elemento universal e inteligível, associado a um elemento particular e material. A operação própria do intelecto agente consiste em dissociar esses dois elementos e fornecer ao intelecto possível o inteligível e universal que se encontra no sensível. Essa operação se nomeia abstração, pois é próprio do intelecto humano apreender formas existentes individualmente na matéria corporal, mas não apreender estas formas como elas ali existem. Conhecer o que está em uma matéria, sem considerar a matéria onde ela é, é abstrair. Tomado sob seu aspecto mais simples, a abstração consiste então em que o intelecto agente apreende, de uma coisa material representada por um *phantasma*, aquilo que a constitui em sua espécie, e deixa de lado os princípios de individuação que pertencem a sua matéria²⁷⁰. O que possibilita porém que tal operação se realize?

Na quarta resposta de *ST*, I^a, 85, 2 Tomás argumenta que a operação de abstrair espécies inteligíveis dos *phantasmas* é possibilitada por uma virtude superior e mais nobre do intelecto agente que é a capacidade iluminativa:

[...] dizemos que o *phantasma* é iluminado pelo intelecto agente, e desses [*phantasmas* iluminados] as espécies inteligíveis são abstraídas pela virtude agente. A iluminação proporciona à parte sensitiva, por sua conjunção com a parte intelectual, uma virtuosa eficiência, que torna os *phantasmas* iluminados aptos para que deles sejam abstraídas intenções inteligíveis. As espécies inteligíveis são abstraídas dos *phantasmas* enquanto, pela virtude

²⁷⁰ Cf. GILSON, 2010, pp. 275-276.

do intelecto agente, podemos aceitar em nossa consideração as espécies naturais sem as condições individuais, e segundo estas semelhanças o intelecto possível é enformado²⁷¹.

Esta resposta comporta diferentes elementos que devem ser elencados.

- 1- Afirma-se que o *phantasma* é iluminado pelo intelecto agente, que realiza assim a abstração da espécie a partir do próprio *phantasma*. É de se notar o estabelecido anteriormente: *phantasmas* são considerados como a “matéria da causa” da intelecção (ST, I^a, 84, 6).
- 2- A iluminação do intelecto se estende por toda parte sensitiva, a qual é proporcionada uma “virtuosa eficiência que torna os *phantasmas* iluminados aptos para que dele sejam abstraídas intenções inteligíveis”.
- 3- É a virtude do intelecto agente quem condiciona que a espécie de algo possa ser considerada sem as condições individuais desse algo (que o *phantasma* representa).
- 4- O intelecto possível é enformado pelas semelhanças oriundas desse processo, que são as espécies inteligíveis.

O ponto a ser notado, e que permite a construção da resposta, é a premissa de que a virtude agente do intelecto realiza a ação de iluminar os *phantasmas*, e assim o processo abstrativo se realiza. Spruit alerta que a ordenação das operações intelectivas realizadas pelo intelecto agente (primeiro a iluminação, e depois a abstração) poderia caracterizar algum tipo de incoerência interna na formulação tomasiana. O comentador argumenta, porém, que Tomás deve equilibrar, por um lado, o impacto dos *phantasmas*, que são necessários para garantir a referência objetiva do conteúdo do conhecimento, e por outro lado, a operação do intelecto agente²⁷².

De acordo com Gilson, a iluminação dos *phantasmas* constitui a essência mesma da abstração, pois a operação do intelecto não se limita a separar o universal do particular; sua atividade não é simplesmente separação, ela é ainda produzir o inteligível. Ao abstrair o inteligível dos *phantasmas*, o intelecto agente produz uma espécie inteligível. É o que se exprime ao dizer que o intelecto retorna aos *phantasmas*, para os iluminar. A abstração é possibilitada pela iluminação, e não são considerados nos *phantasmas* mais do que o específico e universal, donde se produz o inteligível imaterial; abstração feita do singular material. Segundo o comentador, não há nenhum mecanismo psicofisiológico para colocar sob a descrição de intelecção que é proposta, pois esta operação ocorre na ordem do inteligível. A solução para o problema do conhecimento, conforme definido por Tomás,

²⁷¹ TOMÁS, ST, I^a, 85, 2, *ad 4^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 526.

²⁷² Cf. SPRUIT, 1994-1995, vol. I, p. 165-166.

consiste em descrever as condições requeridas para que possa ocorrer uma operação que simplesmente ocorre²⁷³.

É a capacidade iluminativa do intelecto que possibilita a intelecção dos sensíveis. Sendo parte da alma e estando sempre em ato, a luz do intelecto se estende a todas as virtudes dela. Por sua própria luz, tudo aquilo que é produzido pelas virtudes da alma já é produzido iluminado, o que possibilita que seja relacionado ao intelecto. Desta maneira, é possível argumentar que o *phantasma* serve ao intelecto humano, pois ele é produzido apto a ser “matéria da causa” da operação abstrativa.

Considerações finais:

Pelo apresentado, podemos concluir então que o intelecto agente tomasiano deve ser caracterizado como a virtude mais nobre da alma, que é participada do próprio intelecto divino criador (como causa remota), pela qual a alma produz em si mesma semelhanças inteligíveis que são representativas das coisas externas à alma. Essas semelhanças representativas inteligíveis, as espécies inteligíveis, possibilitam que as coisas externas sejam intelectualmente conhecidas. As espécies inteligíveis são produzidas pelo intelecto em si mesmo através da abstração que a versão agente do intelecto realiza em seu retorno ao *phantasma*. A abstração permite ao intelecto a consideração da natureza absoluta da coisa representada pelo *phantasma*. Por fim, é possível ao intelecto agente retornar ao *phantasmas* pois o intelecto é uma luz, que ilumina a alma e eleva a eficiência de suas virtudes, tornando os *phantasmas* produzidos pela imaginação aptos a servirem à operação intelectual.

Recapitulemos o exposto. Apresentamos no primeiro tópico a argumentação tomasiana em prol da tese da necessidade de um operador inteligível em ato que seja parte da alma, para que produza na própria alma semelhanças inteligíveis em ato que sejam representativas das coisas sensíveis externas, e pelas quais essas coisas são conhecidas. De *ST*, I^a, 79, 3, destacamos a oposição entre Platão e Aristóteles apresentada por Tomás sobre a necessidade ou não de se afirmar um produtor de inteligíveis na alma. Tomás reconstrói sua caracterização de platonismo como uma teoria de formas que subsistem separadas da matéria. A imaterialidade dessas formas seriam suficiente para que elas dessem ser à matéria ou enformassem um cognoscente por participação, causando o conhecimento daquilo de que são formas. Em oposição a essa tese, Aristóteles é apresentado como aquele que, acertadamente, postulou pela necessidade de existência na alma de um operador em ato que fizesse

²⁷³ Cf. GILSON, 2010, pp. 276-277.

inteligíveis em ato nela mesma. Apenas a consideração da imaterialidade da alma, atribuída a Platão, não basta para que o ato de intelecção se realize. O que se considera, é que a atualização de algo só pode ocorrer por outro algo que esteja em ato, e é por isso que se deve afirmar uma virtude do intelecto que seja em ato e que produza inteligíveis em ato²⁷⁴.

A crítica tomasiana a Platão sobre a necessidade de haver na alma um operador que faça inteligíveis em ato prossegue em *ST*, I^a, 79, 4. Nesse artigo, Tomás apresenta uma outra noção de participação para argumentar que o intelecto agente deve ser considerado uma parte da alma, e que a alma pode ser dita intelectiva porque participa de um intelecto superior que a auxilia em sua operação intelectiva. Isto se verifica pela imperfeição da intelecção da alma, que deve proceder da potência ao ato em sua operação. Nesse artigo, Tomás argumenta que o intelecto agente ilumina *phantasmas*, o que pode ser verificado experimentalmente pela ocorrência da produção de inteligíveis na alma por um processo abstrativo realizado pelo intelecto. Iluminação e abstração devem ser entendidos como processos pelos quais o intelecto produz em si mesmos inteligíveis em ato. Contra Platão que teria afirmado que o intelecto é como um sol que imprime formas na alma através de sua luz, Aristóteles e o livro dos *Salmos* serão interpretados: o primeiro teria afirmado que o intelecto é como uma luz que se difunde pela alma, enquanto o segundo apresenta a fundamentação para o argumento de que a alma humana participa de uma fonte de luz separada que deve ser entendida como o próprio Deus²⁷⁵.

Para concluir o tópico sobre a necessidade de haver na alma humana um operador de que seja produtor de inteligíveis, recorreremos novamente a *ST*, I^a, 84, 6, na qual à polarização entre Aristóteles e Platão é somada a presença dos pré-socráticos. Apresentando os pré-socráticos como diametralmente opostos a Platão, Tomás se filia a Aristóteles que teria seguido uma “via média”, postulando que os sensíveis oferecem ao intelecto a matéria da causa da operação abstrativa, mas não são eles mesmos a causa da operação intelectiva, que ocorre pela nobreza do intelecto agente. O 'intelecto agente' deve ser considerado como um produtor de inteligíveis que necessariamente existe na alma, pois para que haja inteligíveis em ato na alma, necessariamente, deve haver algo em ato na alma que produza esses inteligíveis nela mesma. Essa produção de inteligíveis pode ser considerada como a própria operação intelectiva, e, o 'intelecto agente', deve ser considerado aquele que realiza uma operação abstrativa utilizando *phantasmas*²⁷⁶.

Passamos então à crítica tomasiana à reconstrução de uma tese que postula a

²⁷⁴ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 3, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 441.

²⁷⁵ TOMÁS, *ST*, I^a, 79, 4, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 442-443.

²⁷⁶ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 6, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 513-514.

subsistência das formas, que possibilitam a intelecção, em separado da matéria. Nesse ponto, a interpretação sobre Agostinho é fundamental para que Tomás possa apresentar a tese de que o intelecto humano participa do próprio intelecto divino, que contém em si as formas exemplares, ou ideias, de todas as coisas. Porém, a ínfima posição da alma humana na hierarquia de substâncias intelectuais a obriga a se voltar às coisas sensíveis, para delas retirar espécies. Em *ST*, I^a, 84, 4, Tomás crítica a tese de Avicena sobre o 'intelecto agente', argumentando que o intelecto divino, do qual a alma humana participa, pode ser tomado como a 'causa remota'²⁷⁷ da intelecção, mas não como causa direta. A virtude que permite ao intelecto que se relacione com os *phantasmas* oriundos dos sensíveis é sua semelhança participada com o intelecto divino, exposta na analogia entre o intelecto agente e a luz.

Afastando através dessa argumentação a tese aviceniana de que a intelecção seria causada por um 'intelecto agente separado', Tomás interpreta diferentes referências agostinianas, no desenvolvimento de *ST*, I^a, 84, 5, como princípios contra a tese, dita platônica, da existência de formas separadas, e em favor da tese de que tudo é enformado pela mente divina, que detém em si as formas de toda existência. Identificando o intelecto humano como uma 'luz participada que é semelhança do intelecto increado, que é Deus', Tomás estabelece que o homem detém um princípio que lhe permite fazer inteligíveis em ato, por sua própria virtude, em si mesmo. Esse princípio intelectual ocupa um local determinado na consideração de um universo hierarquizado, e esta posição é a de se unir à um corpo, e ser potencial para as formas oriundas do trato com os sensíveis²⁷⁸.

Passamos por fim à exposição da tese de Tomás sobre a operação intelectual desse princípio intelectual que é unido a um corpo. Essa operação se desdobra em uma iluminação de *phantasmas* e uma abstração de espécies inteligíveis a partir dos *phantasmas* iluminados, que são realizadas pelo intelecto agente. Em *ST*, I^a, 85, 1, Tomás argumenta que o intelecto conhece as coisas corpóreas através da abstração dos *phantasmas*, pois é uma certa virtude da alma que é forma de um corpo. Essa virtude possibilita à alma que realize uma operação cognoscitiva. Essa operação cognoscitiva ocorre ao modo da própria virtude, que é intelectual. A operação cognoscitiva da qual se trata é a abstração. Essa operação consiste em considerar a natureza da espécie da coisa conhecida sem considerar os princípios individuais representados pelo *phantasma*, que é uma imagem sensível representativa da coisa²⁷⁹.

Tomás pretende uma tese que consiga abarcar o processo de intelecção dos sensíveis como um todo, resolvendo o impasse da oposição entre materialidade e inteligibilidade. A tese

²⁷⁷ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 4, *ad 3^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 510.

²⁷⁸ TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 5, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 511-512.

²⁷⁹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 1, 2001-2006, vol. II, p. 523

possibilitada pelo desenvolvimento acima é a de que o conhecido e o modo de cognição são distintos. A consequência é assumir um modo de cognição que seja indireto, pois a cognição é intermediada por semelhanças que representam a coisa conhecida. Em *ST*, I^a, 85, 2 Tomás afirma que a abstração permite o conhecimento daquilo que está fora do intelecto, e encerra a questão sobre ser o inteligido a coisa existente fora do intelecto ou a representação da coisa que está no intelecto: argumentando que a espécie inteligível é também uma semelhança representativa da natureza da coisa inteligida, Tomás reforça a tese de que o conhecimento proporcionado pela espécie inteligível se refere primeiro àquilo que é representado pela espécie. Esse “primeiro” é a natureza da coisa sensível existente na realidade²⁸⁰. A representação é possível pois ela se realiza a modo de semelhança, possibilitada pela recepção de formas e conservação das formas recebidas que ocorre nas virtudes cognoscitivas.

Definida a abstração como a consideração intelectual da espécie de algo universal que está encerrado em uma coisa individual externa, que consiste na apreensão intelectual da natureza de algo representado pelo *phantasma*, Tomás argumenta na quarta resposta de *ST*, I^a, 85, 2 que a operação de abstrair espécies inteligíveis dos *phantasmas* é possibilitada por uma virtude superior e mais nobre do intelecto agente, que é sua capacidade iluminativa. A iluminação proporcionada pela luz do intelecto agente torna todas as virtudes da alma mais perfeitas, e assim o *phantasma*, produto da virtude imaginativa, é tornado apto a ser como a matéria da causa da abstração intelectual²⁸¹.

A conclusão acima é possibilitada a Tomás pelo fundamento proporcionado por suas interpretações sobre Agostinho, e pelo afastamento tanto da tese de participação em formas separadas da matéria (imputada a Platão), quanto à tese de um intelecto agente separado doador de formas (imputada a Avicena). A noção de 'luz intelectual participada do intelecto divino incriado' permite a Tomás argumentar em favor de uma capacidade da alma que realiza a produção de uma representação. Em sendo esta capacidade da alma o intelecto, o produto da operação do intelecto será ao modo do intelecto, que é imaterial e universal. O que permite ao intelecto que realize tal operação é seu próprio estatuto ontológico, que, mais do que fundamentado em algo além do intelecto, é definido argumentativamente por Tomás através de desenvolvimentos que aproximam Aristóteles de Agostinho. Ocorre que as interpretações sobre o bispo de Hipona mantém algo de platonismo como pano de fundo, e a definição sobre o que seja o intelecto agente pode ser tomado como indício dessa manutenção.

²⁸⁰ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, pp. 528-529.

²⁸¹ TOMÁS, *ST*, I^a, 85, 2, *ad 4^{um}*, 2001-2006, vol. II, p. 526.

Conclusão

O intento desta pesquisa foi evidenciar a presença de Agostinho no desenvolvimento da tese de Tomás de Aquino sobre o conhecimento humano, através da exposição tomasiana apresentada na primeira parte da *ST*, principalmente na seção que congrega as questões 75 a 89, que formam o tratado da natureza humana. A questão que se coloca para o autor é o da possibilidade ou não de o homem estabelecer conhecimento intelectual sobre as coisas sensíveis naturais. O problema é que não se pode admitir que haja comunicação direta entre o sensível e o intelectual, pois o sensível é material e singular, enquanto o intelectual é imaterial e se refere ao universal²⁸².

A resposta reside na análise sobre o modo de ocorrência da cognição intelectual humana. Para realizar tal análise, Tomás interpreta passagens aristotélicas em consonância com interpretações sobre Agostinho para apresentar uma tese ao problema proposto: há uma relação entre intelecto e sentidos que possibilita a cognição intelectual das coisas sensíveis naturais. Como estratégia argumentativa, a interpretação sobre obras principalmente de Agostinho e Aristóteles são realizadas por Tomás na apresentação de três diferentes teses sobre a ocorrência da cognição intelectual dos sensíveis. Argumentando que a cognição é verificada quando a espécie do conhecido é encontrada no cognoscente, Tomás apresenta de um lado uma tese corporalista imputado aos 'antigos filósofos' ou 'primeiros estudiosos da natureza' (pré-socráticos), que teria sido recusado tanto por Aristóteles quanto por Agostinho; e de outro uma teoria geral sobre formas separadas, um idealismo, atribuída a Platão e nomeada genericamente como platonismo, que também teria sido recusada por Aristóteles e Agostinho.

Como um meio termo entre as duas, Aristóteles teria proposto uma tese em que a cognição intelectual é uma operação realizada por uma virtude da alma humana que atua separado da matéria mas por sobre *phantasmas*, que são as imagens que representam os corpos sensíveis materiais. Estas imagens dos corpos são enformadas no homem e representam as espécies dos corpos que são aceitas, apreendidas, assimiladas, pelas virtudes sensitivas e nelas mesmas. As virtudes sensitivas são unidas à matéria através dos órgãos corporais pelas quais atuam, e no órgão da imaginação uma representação da coisa sensível, o *phantasma* ou imagem do corpo, é conservada. A operação separada do intelecto é a abstração, afirmada como o ato do intelecto agente que produz no intelecto uma representação, a espécie inteligível, que é semelhança da natureza da coisa representada pelo *phantasma*. Segundo Tomás, na produção da espécie inteligível não há transferência de formas do *phantasma* ao intelecto. Isso é possi-

²⁸² TOMÁS, *ST*, I^a, 84, 2, *respondeo*, 2001-2006, vol. II, p. 502.

bilitado pela virtude própria do intelecto, pois, com efeito, o intelecto é definido, através de interpretações sobre passagens agostinianas, como uma semelhança participada da luz intelectual incriada que é Deus. Portanto, a possibilidade da operação abstrativa da versão agente do intelecto reside na iluminação da alma humana, proporcionada por ser o próprio intelecto uma luz. A luz do intelecto eleva a eficiência das operações sensitivas do homem, que torna as semelhanças representativas dos corpos nelas conservadas aptos à abstração.

Essa apresentação sumária nos permite concluir que a tese tomasiana sobre a inteligência humana é calcado em interpretações sobre Agostinho relacionadas a Aristóteles, pois a definição dos elementos que proporcionam a cognição intelectual, segundo Tomás, são fundamentados em interpretações sobre os autores acima citados. A consequência, porém, em se tomar Agostinho como parâmetro interpretativo é o da manutenção de algo platônico naquilo que, paradoxalmente, se pretende uma crítica ao platonismo. Recapitulemos brevemente o exposto para averiguarmos.

Apresentamos no primeiro capítulo uma definição da noção tomasiana de cognição. Através da referência a *ST*, 14, 1, na qual Tomás se remete ao *De Anima* de Aristóteles, evidenciamos o desenvolvimento que conclui que a cognição pode ser entendida como recepção de formas. O fundamento da conclusão tomasiana é a verificação da existência da 'espécie' do conhecido no cognoscente, enquanto o não-cognoscente nada detém além de sua própria forma. Também se estabelece que a cognição varia, de acordo com a relação do cognoscente com a materialidade: as plantas não são cognoscitivas pois sua materialidade as impede de receber formas; os sentidos são cognoscitivos pois recebem espécies sem matéria; o intelecto é mais cognoscitivo, pois é considerado como não misturado e portanto mais separado da matéria.

O desenvolvimento do que seja propriamente a cognição humana, na primeira parte da *ST*, será realizado por Tomás no seio da problemática da união entre o corpo e a alma humana. No primeiro artigo de *ST*, I^a, 75, Tomás afirma que a própria vida é manifestada pela cognição. O princípio de que toda cognição ocorre por alguma semelhança é apresentado em relação com a necessidade de distinção entre ato e potência na definição do que seja a operação cognoscitiva. Deve haver distinção entre ato e potência pois o cognoscente deve ser necessariamente considerado em potência para semelhanças do conhecido, mas em contrário, não é possível que o conhecido esteja em ato no cognoscente. Agostinho será interpretado como parâmetro para a conclusão de que a alma deve ser considerada simples em relação ao corpo, em oposição aos pré-socráticos, que por não diferirem o sentido e o intelecto não inferiram a diferença entre ato e potência, e postularam que a alma era corpo porque conhecia os corpos. A interpretação da referência agostiniana será fundamental para o desenvolvimento da tese de

Tomás, que, contra os pré-socráticos, afirma que a alma não é corpórea, e não pode deter em si as naturezas em ato dos corpóreos, mas está em potência para semelhanças dos corpóreos.

Platão será apresentado em *ST*, I^a, 75, 3 em oposição radical aos pré-socráticos como aquele que teria inferido a distinção entre o sentir e o inteligir, mas afirmou que nem o sentir nem o inteligir tem por princípio o corpo, mas sim algo imaterial. Contra essa tese, Tomás argumenta, interpretando Aristóteles, que o sentir ocorre com modificação corporal, e que as virtudes sensitivas preparam *phantasmas* ao intelecto para que o inteligir se efetive. O último ponto apresentado no primeiro capítulo foi a conclusão de que o modo de conhecimento é determinado por aquele que conhece e não pela coisa conhecida, através do desenvolvimento de *ST*, I^a, 75, 5. Em sendo o cognoscente quem recebe as formas, e tomando-se por princípio que é o recipiente quem determina o modo do recebido, Tomás estabelece que é o receptor, o cognoscente, quem define o modo da cognição. Então, se o receptor for um sentido, a recepção dele será distinta da recepção do intelecto. Sentidos e intelectos são diferentes por conta da diferença de relação de cada qual com a matéria. Desenvolvendo o que seja a diferença entre a potência e o ato, Tomás afirma que a potência é receptora do ato. Em sendo diversos os atos que se seguem do ato primeiro, então diversas serão também as potências receptoras, cada qual adequada a seu ato.

O primeiro princípio estabelecido por Tomás em sua caracterização do que seja cognição é o princípio de recepção. Esse princípio permite a distinção entre o cognoscente e o não cognoscente, pois o que se afirma é que o cognoscente detém algo recebido do conhecido. Esse 'algo recebido' é a 'espécie'. A potência também é definida através desse princípio, podendo ser tomada como aquilo que é apto à recepção. A conclusão do desenvolvimento acima é a de que o cognoscente detém potências aptas a receberem 'espécies'. O que segue desse princípio é a identificação da cognição como um manifestador da vida, pois apenas seres vivos são dotados de potências aptas a receberem espécies. Essas potências se ordenam hierarquicamente de acordo com a materialidade do cognoscente, sendo o intelecto considerado mais cognoscitivo do que os sentidos por conta de sua imaterialidade.

Tomás apresenta também o princípio de que toda cognição ocorre por alguma semelhança, e relaciona esse princípio com as noções aristotélicas de ato e potência. O argumento tomasiano é o de que devem haver potências receptoras de semelhanças de coisas para que a cognição se realize, mas que a própria natureza das coisas não pode existir, em ato, na potência cognoscente. Agostinho e Aristóteles são ladeados por Tomás em sua argumentação, e apresentados como fundamento para afastar teses consideradas errôneas sobre o que seja a cognição humana. Quando de caráter materialista, as teses apresentadas

como errôneas são imputadas aos pré-socráticos; quando de caráter imaterialista, o erro é imputado a Platão. A referência a Agostinho permite a conclusão de que a alma intelectiva é forma absoluta. A referência aristotélica apresenta a tese de que a intelecção é a única operação que alma realiza em separado. A conclusão é a de que o modo da cognição intelectivo é absoluto e separado, enquanto o sentido é composto com a matéria, e por isso seu modo de cognição é individual. O modo próprio da cognição sensível é o da recepção de semelhanças imateriais do conhecido, que modificam o órgão receptivo próprio e são individualizadas pela matéria própria de cada órgão sensitivo.

A aferição de que uma semelhança do conhecido é encontrada no cognoscente após a recepção da espécie do conhecido nesse cognoscente permite a constatação de que a semelhança presente no cognoscente é ao modo dele: ou sensível ou inteligível. A diferença de modos segue o princípio de recepção, pelo qual se garante que tudo o que é recebido, o é ao modo do receptor. Se a a diferença de modos de cognição está no cognoscente, mas a coisa conhecida é a mesma, então, pelo intermédio de semelhanças, uma mesma coisa pode ser conhecida de modo sensível ou inteligível. Como visto acima, segundo Tomás, o modo de recepção da forma define a diferença entre a cognição sensitiva e a cognição intelectiva. Porém, afirma-se que a cognição sensitiva prepara os '*phantasmas*' necessários ao intelecto. Pode-se concluir então que há, segundo Tomás, uma relação entre a cognição sensitiva e a intelectiva, e o que deve ser averiguado então é como tal relação ocorre.

A tese tomasiana sobre a cognição pode ser considerada uma tese de representação. A argumentação desenvolvida em prol de o intelecto apreender as coisas sensíveis materiais é calcada no princípio de que há semelhanças internas no cognoscente que representam a coisa externa conhecida. As semelhanças operam como elementos mediadores, possibilitando a apreensão da realidade material pela alma que é imaterial.

No segundo capítulo, passamos à análise do que seja a 'espécie' segundo Tomás. Iniciamos pela relação entre as noções de 'espécie' e 'forma', proporcionada pelos princípios de que a cognição é recepção de formas, e que se verifica no cognoscente a espécie do conhecido. Em *ST*, I^a. 45, 7, Tomás apresenta uma definição de 'espécie' como aquilo que designa uma função determinadora da forma. Essa definição é identificada com o segundo elemento do trinitarismo agostiniano, e a função determinadora possibilita que uma coisa seja diferenciada de outra. Essa diferenciação ocorre por uma distinção da forma que é inerente à coisa.

O aristotelismo é interpretado em *ST*, I^a, 50, 2, e o sentido de 'razão' de algo é agregado à 'espécie'. Relacionada ao gênero e a diferença, a espécie é apresentada como aquilo que realiza a ação de determinar algo através da razão deste algo. Nesse caso, a espécie é o resultado

de uma subdivisão do gênero, ocorrida pela introdução, no gênero, de uma diferença de qualidade. A determinação por espécie ocorre em decorrência da forma, e determina algo, trazendo para esse algo sua razão própria. O caráter enformador da espécie independe do receptor da forma, pois uma espécie pode enformar tanto a matéria quanto um cognoscente. A diferença que se verifica nos diferentes modos de recepção de espécie é oriunda do modo próprio do receptor, que determina o modo de recepção: quando enforma a matéria, a espécie determina o ser próprio de algo; quando enforma um cognoscente, a espécie determina a cognição de algo.

Concluindo então que uma mesma espécie pode ser recebida em diferentes receptores, cada qual a seu modo, apresentamos o desenvolvimento de *ST*, I^a, 58, 2, no sentido de reforçar essa tese. Tanto Agostinho quanto Aristóteles são interpretados por Tomás no desenvolvimento desse artigo, cuja conclusão é que a enformação sob espécie no intelecto é una, mas possibilita a ciência de diversas coisas materiais e sensíveis enformadas sob uma mesma espécie. Em sendo a mesma espécie aquilo que enforma tanto um cognoscente quanto a matéria, pois o modo sob o qual ocorre a recepção da espécie é ao modo do receptor, delimitamos o desenvolvimento seguinte apenas à definição do que seja a espécie inteligível, analisando primeiro sua função e depois sua produção.

Afirmada em *ST*, I^a, 75, 5 como aquilo que proporciona ao intelecto o estabelecimento de ciência, a noção de espécie inteligível como um meio pelo qual as coisas sensíveis podem ser conhecidas intelectualmente será reforçada por Tomás em *ST*, I^a, 84, 1 através de uma interpretação sobre Agostinho. Por fim, a função da espécie inteligível é definida no desenvolvimento de *ST*, I^a, 85, 2, no qual se argumenta que as espécies não são aquilo mesmo que é conhecido nem pelos sentidos, nem pelo intelecto, mas sim que elas são aquilo pelo que algo é conhecido. A tese tomasiana é a de que as espécies inteligíveis são como afecções produzidas pelo intelecto em si mesmo, para representar as coisas que estão fora da alma. O caráter representativo das espécies inteligíveis é reforçado pelo argumento de que elas são semelhanças das coisas que estão fora da alma. As espécies inteligíveis se encontram na alma, produzidas nela mesma como afecção, mas a coisa representada pela espécie não.

A análise sobre a origem das espécies inteligíveis pode ser verificada a partir de *ST*, I^a, 84, 3, através da crítica à tese de inspiração platônica de que haveriam espécie inatas na alma humana, mas que a união com o corpo impediria a alma de realizar plenamente seu ato intelectual. Contra a tese de que o intelecto estaria pleno de espécies, Tomás argumenta novamente que devem ser levados em conta a potência e o ato na investigação do que seja a cognição. Se o intelecto humano estivesse pleno de espécies, ele deveria conter em si não só as formas, mas os efeitos causados pelas formas. No caso da intelectão, o efeito seria a manutenção da

atualidade da cognição. Como se verifica que o intelecto humano é potencial, a tese platônica é afastada. Quanto ao impeditivo que a união causaria à operação própria da alma, Tomás argumenta que, em se verificando que a falta de um sentido acarreta a falta de ciência daquilo que é próprio do sentido faltante, se conclui que os sentidos, ao contrário de serem um impeditivo, são responsáveis pela cognição daquilo que lhes é próprio, como as cores no caso da visão, das quais o cego de nascença não pode ter ciência. Conclui-se então que o homem deve ser em potência em relação às espécies pelas quais entende.

ST, I^a, 84, 4, aprofunda o questionamento sobre a origem das espécies inteligíveis, apresentando duas teses distintas, uma atribuída diretamente a Platão, outra a Avicena, elencando também como platônico. Platão teria afirmado as espécies inteligíveis como ideias, formas das coisas que subsistem imaterialmente e universalmente fora das coisas, por si mesmas, e que participariam tanto do intelecto humano (permitindo o conhecimento daquilo do qual são formas), quanto da matéria (trazendo ser às coisas). Avicena, por outro lado, tendo conhecido a tese aristotélica de que as formas das coisas não podem existir por si em separado, interpretou erroneamente a noção de 'intelecto agente', e afirmou que as formas das coisas existem nesse intelecto, donde efluem diretamente ao intelecto humano.

Contra as duas teses que admitem uma origem extrínseca das formas que se encontram no intelecto humano, Tomás interpreta Agostinho em *ST*, I^a, 84, 5, para apresentar a tese de que as formas de todas as coisas existem em Deus como 'razões eternas', mas que o homem deve retirar as espécies das coisas sensíveis 'através da observação dos lugares e dos tempos'. As coisas sensíveis são como mediadores das formas que procedem de Deus como um primeiro princípio, e os sentidos são, portanto, necessários à inteligência. A consequência que segue desta conclusão é que as teses de caráter platônico não justificam a contento a união entre o corpo e a alma, temática desenvolvida no terceiro capítulo.

Encerramos o segundo capítulo com a análise de *ST*, I^a, 85, 1, que nos permite a conclusão de que, segundo Tomás, as espécies inteligíveis são recolhidas dos sensíveis através de um processo de abstração, pelo qual o 'intelecto agente', voltando-se aos '*phantasmas*', produz 'espécies' na alma como uma afecção. É através da espécie produzida pelo processo de abstração que as naturezas das coisas sensíveis podem ser consideradas intelectualmente, sem que sejam consideradas também os princípios individuais da coisa conhecida. O 'intelecto agente', ao qual foi imputado a capacidade de produzir as 'espécies inteligíveis', foi o último elemento da tese de Tomás considerado nesse trabalho, após a definição do que seja o '*phantasma*'.

Na definição do que seja 'espécie', a primeira caracterização apresentada por Tomás é sua relação com a noção de forma. Interpretada sob o pano de fundo do trinitarismo de Agos-

tinho e da lógica de Aristóteles, a 'espécie' pode ser entendida como aquilo que determina algo, distinguindo a 'forma' desse algo da forma das demais coisas que o cercam, através de uma diferença desse algo em relação às outras coisas. Tomando a diferença que distingue algo de outro como inerente, é possível a afirmação de que a espécie de algo carrega a 'razão' dele, que subdivide e permite o estabelecimento de diferentes espécies num gênero. Definida de modo geral, a 'espécie' pode ser considerada como um operador que determina um receptor quando enformado. Ocorre que o desenvolvimento tomasiano não afirma que a espécie enforma apenas um tipo próprio de receptor, mas que tanto a matéria, quanto algo cognoscente, podem receber uma espécie. Quem define o modo de recepção da espécie é o receptor, conforme o princípio de recepção. No caso da matéria, a recepção da espécie a enforma e define o ser da coisa material; no caso de um cognoscente, a recepção da espécie o atualiza e define o conhecimento do ser representado pela espécie.

Em se tratando da espécie que é encontrada no intelecto, Tomás argumenta que sua produção ocorre no próprio intelecto, como uma afecção, através da abstração dos *phantasmas* realizada pelo intelecto agente. Teses de caráter platônico, que postulam ou a plenitude do intelecto em relação às espécies, ou um movimento de formas que efluíam diretamente ao intelecto humano, sem o intermédio das coisas sensíveis, são afastadas. Fundamentadas em uma noção de participação que não explica a necessidade de conjunção entre o corpo e a alma, as teses em favor de uma origem outra das espécies encontradas no intelecto humano, que não os sensíveis, serão criticadas por Tomás através de interpretações sobre Agostinho, que lhe proporcionam o mote para direcionar sua análise para a função dos sentidos, e a relação desses com o intelecto. Ocorre, porém, que as referências agostinianas possibilitam a Tomás apresentar a tese de uma origem remota para as formas de todas as coisas, que é a mente divina, na qual estão as razões eternas de tudo o que existe. A consequência em se assumir esta posição é a manutenção de um pano de fundo com algo do platonismo, mesmo que “remotamente”, pois o que se mantém é a tese da existência de uma forma separada, entendido como o próprio Deus.

No terceiro capítulo apresentamos a definição tomasiana sobre a noção de '*phantasma*', objetivando evidenciar como as interpretações de referências a Agostinho possibilitam uma análise sobre a função dos sentidos e sobre qual seja o papel que o *phantasma* exerce na tese sobre a cognição intelectual humana das coisas sensíveis.

Iniciamos retomando a questão da união entre a alma e o corpo, através da referência a *ST*, I^a, 75, 2, na qual a tese sobre a substancialidade da alma é defendida. A alma é considerada subsistente por ser imaterial e operar por si mesma, sem necessidade do corpo. Entretanto, a

constatação da necessidade de '*phantasmas* dos corpos' para inteligir poderia indicar uma dependência da alma em relação ao corpo, o que comprometeria a tese da substancialidade. Agostinho é interpretado para que Tomás possa concluir pela necessidade dos '*phantasmas* dos corpos' para que a alma humana adquira o conhecimento das naturezas das coisas. Não, porém, que os *phantasmas* sejam necessários à subsistência da alma. Os *phantasmas* são de origem material, não sendo portanto da mesma natureza da alma, o que não compromete a tese da substancialidade.

A interpretação tomasiana apresenta os '*phantasmas* dos corpos' como servindo à operação do intelecto. O que se afirma, porém, é que o intelecto mesmo não opera através de órgãos corpóreos. Assegura-se assim que a alma realiza uma operação por si mesma: a *intelecção*. Portanto, ela é subsistente. A conclusão sobre ser a *intelecção* a única operação da alma que ocorre por si, independente do corpo, é desenvolvida em *ST*, I^a, 75, 3. Nesse artigo, Platão os pré-socráticos e Aristóteles são apresentados por Tomás como detentores de teses distintas sobre o conhecimento intelectual dos corpóreos. As tese imputadas aos pré-socráticos, de um lado, e a Platão, de outro, serão reconstruídas em oposição. Aristóteles será interpretado por Tomás como a melhor solução, através da argumentação de que o intelecto é o único operador separado da alma humana, o que leva por consequência à admissão de que os sentidos são operadores que atuam unidos a órgãos corporais.

Na sequência, nos detemos sobre a justificativa da união entre corpo e alma, que revela a necessidade de relação entre o intelecto e os sentidos no que tange ao conhecimento das coisas materiais. Em *ST*, I^a, 75, 4, a tese sobre a substancialidade da alma é alicerçada em uma interpretação sobre Agostinho em oposição explícita a Platão. O argumento tomasiano é que o filósofo grego considerou que a alma se une ao corpo como um motor, utilizando-se dele, mas que essa união não é substancial. A autoridade de Agostinho será elencada em defesa da tese contrária, sob a argumentação de que é da razão de 'homem' que tenha um corpo, além da alma. O engano de Platão foi ter postulado o sentir como próprio da alma, o que possibilita a admissão da tese da união como motor.

Por fim, Agostinho e Aristóteles são interpretados em conjunto contra Platão em *ST*, I^a, 76, 8, encerrando a questão sobre a união entre a alma e o corpo. A tese que a alma se une a um corpo como motor é negada em favor da tese de que a união entre a alma e o corpo é substancial, o que se verifica pelo fato de nenhuma parte do corpo ter operação própria, ou poder ser designada por seu nome próprio, quando separada do conjunto de alma e corpo.

O desenvolvimento tomasiano da questão da união da alma com o corpo é bastante marcado por interpretações sobre Agostinho, conforme apresentado. Esse desenvolvimento é

necessário à tese tomasiana sobre a cognição intelectual dos sensíveis por justificar e apresentar o papel dos sentidos para a cognição intelectual. Tomás argumenta, amparado por interpretações sobre Agostinho, contra Platão. O filósofo grego teria postulado a tese da alma como um motor por inferir que os sentidos pertencem apenas à alma. O argumento tomasiano contrário a essa tese é apresentado sob o princípio de que os sentidos são virtudes da alma que atuam na retirada da 'notícia da verdade' dos sensíveis, preparando '*phantasmas*' ao intelecto, através dos órgãos corpóreos. Portanto, a união entre a alma e o corpo deve ser afirmada como substancial, pois é natural que a alma se una a um corpo e tenha virtudes que operem por meio dos órgãos do corpo. Passamos então à tese sobre a preparação dos *phantasmas* pelos sentidos.

Agostinho é interpretado por Tomás em *ST*, I^a, 78, 4 em favor da tese de que a fantasia é o mesmo que a imaginação: uma potência interna da alma, intermediária entre os sentidos e o intelecto, que tem por função conservar, a modo de imagens representativas, as formas das coisas sensíveis recebidas nos sentidos através de suas espécies. Contra a tese atribuída a Avicena de que a imaginação e a fantasia seriam duas potências diferentes, Tomás se fundamenta em Agostinho, argumentando que a imaginação é uma virtude única da alma, que o homem tem em comum com os outros animais. Em *ST*, I^a, 84, 2, Agostinho é interpretado em continuidade com essa tese, no argumento de que o homem tem algo separado na alma, diferente dos outros animais, que não é enformado pelas espécies dos sensíveis. Esse algo é o próprio intelecto, que tem notícia dos sensíveis 'coligindo-os pelos sentidos do corpo'. É esse intelecto que julga as 'imagens' ou '*phantasmas*' dos corpos produzidos pela recepção das espécies dos sensíveis. Portanto, dos sentidos do corpo não deve ser esperada a certeza do conhecimento, uma vez que é o intelecto, virtude separada, que estabelece o julgamento sobre aquilo que lhe é oferecido pela imaginação.

A referência a Agostinho permite concluir que o *phantasma* deve ser tomado como uma semelhança representativa das coisas materiais externas, produzida na imaginação após a recepção da espécie do sensível nos sentidos externos, e pela qual é possibilitada a cognição intelectual do sensível do qual o *phantasma* é semelhança. Tomando os princípios de recepção e semelhança em sua argumentação sobre a ocorrência do ato cognitivo, Tomás pode concluir que no caso da intelecção dos sensíveis a alma opera por meio de semelhanças. Em sendo porém de natureza sensível, há de se averiguar como o *phantasma* serve ao intelecto.

Em *ST*, I^a, 84, 6, a interpretação de referências agostinianas possibilita a apresentação da tese de que os *phantasmas* são a 'matéria da causa' da cognição intelectual. Novamente, teses opostas são imputadas a Platão e aos pré-socráticos sobre o tema, e Tomás interpreta

Agostinho em conjunto com Aristóteles para as criticar. Nesse artigo, uma “via média” é estabelecida por Tomás pelo recurso à figura de Aristóteles, e nessa via se assumem posições interpretadas tanto a partir do platonismo (a diferença entre o intelecto e o sentido), quanto aproximadas aos pré-socráticos (a produção, pela alma, de uma semelhança dos corpos no conjunto formado por corpo e alma, após a impressão dos corpos nos órgãos dos sentidos). Ao final do desenvolvimento do artigo, Tomás nomeia como 'abstração' a operação que o intelecto realiza por si só, e pela qual inteligíveis são feitos na alma, o que nos permite retomar o final do capítulo sobre as espécies. Com efeito, afirma-se que o intelecto agente utiliza os *phantasma* como “matéria da causa” do ato abstrativo, pelo qual inteligíveis são produzidos.

De *ST*, I^a, 84, 7, destacamos o desenvolvimento tomasiano sobre a necessidade da conversão ao *phantasma* para que o intelecto realize seu ato cognitivo. Afirmando que o objeto próprio do intelecto são as naturezas das coisas sensíveis, Tomás argumenta que os sensíveis são conhecidos pelos sentidos, e que o *phantasma* é uma semelhança representativa de algo sensível conservada na imaginação. O que se conclui, é que o intelecto deve se voltar aos *phantasmas* para observar a natureza universal existente no particular. O *phantasma* serve ao intelecto como matéria, mas não como forma, pois é uma semelhança que tem o sensível como natureza. Apenas uma semelhança que seja de natureza inteligível, como é a natureza do intelecto, pode lhe servir como forma. O terceiro capítulo é finalizado pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 85, 1, que se detém sobre a conversão do intelecto aos *phantasmas*. Tomás argumenta que a potência cognoscitiva do intelecto humano é direcionada às coisas compostas, que, analogamente à composição entre corpo e alma intelectiva que forma o homem, detém em si uma forma imaterial que lhes dá ser individualizada pela matéria que lhes dá corporeidade. Abstraindo das representações dessas coisas, que são os *phantasmas* de natureza sensível, o intelecto produz em si formas inteligíveis representativas, sem transferir, para si, formas oriundas dos *phantasmas*.

Tomás mantém através desta formulação o princípio de que aquilo que é material não se adéqua ao que é intelectual, e o papel mediador do *phantasma*, como uma estrutura sensória representacional é estabelecido. Diferente da espécie, que é relacionada ao ser de algo pois realiza uma determinação formal naquilo em que é recebida, o *phantasma* é uma semelhança representativa que serve ao intelecto na produção de espécies, mas que não enforma um receptor. O *phantasma* é porém um elemento fundamental da tese tomasiana, pois a primeira caracterização do *phantasma* é ser aquilo que possibilita o 'saber' sobre as naturezas das coisas.

Em sendo o *phantasma* produzido pelas virtudes sensitivas, é evidenciada a função dos sentidos de intermediar o 'acesso' do intelecto à 'notícia' das coisas sensíveis coligidas pe-

los sentidos. Esse acesso se realiza no *phantasma*, sobre o qual o intelecto se volta para observar a natureza universal daquilo que o *phantasma* representa. De acordo com Tomás, a partir desta volta do intelecto ao *phantasma* é produzida uma representação inteligível pelo intelecto em si mesmo. Essa representação é semelhança da natureza daquilo que é representado pelo *phantasma*, o que, pelo princípio de semelhança, é a condição para a ocorrência da cognição.

A argumentação tomasiana relaciona Agostinho e Aristóteles, e a aproximação pretendida pela interpretação de Tomás entre aristotelismo e agostinismo pode ser verificada em dois casos: a conclusão de que os sentidos fornecem ao intelecto a matéria da causa de sua operação, servindo de princípio para o ato intelectual; a tese de que o intelecto opera por si mesmo, separado da matéria, mas sua operação ocorre em uma relação com os *phantasmas*. Sob interpretação, Agostinho é afastado de Platão, e aproximado ao Aristóteles de Tomás, o que resulta em uma tese tomasiana original. O último ponto a ser analisado é o que permite ao intelecto agente que se converta aos *phantasmas* para realizar seu ato abstrativo produtor de inteligíveis, uma vez que ainda não foi explicado como o intelecto pode se relacionar com algo de natureza sensível.

O objetivo do quarto capítulo foi analisar o que seja a versão agente do intelecto, com o intento de fazer emergir a presença de Agostinho na argumentação de Tomás sobre aquilo que possibilita a relação do intelecto com o *phantasma* de natureza sensível. Tanto o segundo quanto o terceiro capítulos desse trabalho culminaram com a resolução de que aquilo pelo que algo é inteligido (a espécie da coisa conhecida) é produzido no intelecto por sua versão agente, que o abstrai no *phantasma* ao voltar-se a esse *phantasma*.

Iniciamos pelo desenvolvimento de *ST*, I^a, 79, 3, na qual Tomás apresenta uma oposição direta entre Aristóteles e Platão sobre a necessidade em se afirmar um produtor de inteligíveis na alma. O platonismo é caracterizado como uma teoria que afirma a subsistência de formas separadas da matéria, enquanto Aristóteles é afirmado como aquele que, com razão, postulou a necessidade de existência de um operador em ato na alma que faça inteligíveis em ato nela mesma. Essa produção de inteligíveis em ato é necessária para que o processo de atualização de potência, que é a própria cognição humana, se efetive. A consideração tomasiana é que a atualização de algo é realizado pelo ato de outro algo que esteja em ato. Através desse argumento, conclui-se que há uma virtude do intelecto humano que é em ato e que produz inteligíveis em ato.

Em *ST*, I^a, 79, 4, Tomás prossegue o desenvolvimento de sua crítica a Platão. Nesse artigo, argumenta-se em favor de a alma humana participar de um intelecto superior que a auxilie em sua operação intelectual, o que se verifica pela caracterização da alma humana como

intelectiva. Considerada a menos perfeita dentre as formas intelectuais, o intelecto humano opera pela processão da potência ao ato. Porém, em sendo intelectual, a alma humana é a mais elevada dentre as criaturas inferiores. Essa consideração possibilita a argumentação de que a alma, por seu intelecto, detém em si uma virtude derivada que a permite iluminar *phantasmas* e deles abstrair inteligíveis. De acordo com Tomás, Aristóteles haveria comparado esta virtude derivada, o intelecto agente, com uma luz que se difunde pela alma. Platão, em contrário, teria postulado erroneamente que o intelecto é como um sol, que imprime as formas nas almas através de sua luz. A postura de Platão é afastada através da afirmação de que o intelecto separado é propriamente Deus, e remetendo-se a um salmo, Tomás argumenta que a alma humana participa de uma luz intelectual.

Por fim, de *ST*, I^a, 84, 6, na qual os pré-socráticos são apresentados em conjunto com Aristóteles e Platão, apresentamos a argumentação tomasiana sobre a “via média”. Essa teria sido seguida por Aristóteles as teses de Platão, de um lado e dos pré-socráticos, de outro. Segundo Tomás, Aristóteles postulou que o 'intelecto agente' é a parte mais nobre da alma, que realiza uma operação abstrativa por sobre *phantasmas*, que são considerados a 'matéria da causa' da cognição intelectual, pela qual inteligíveis são produzidos.

Através do desenvolvimento apresentado, Tomás afasta a tese de que haveria um 'intelecto agente separado' que causaria a cognição. Em *ST*, I^a, 84, 4 essa tese é considerada uma má interpretação de Avicena sobre o que seja o intelecto agente. É no intento de fundamentar a tese que o intelecto agente é algo da alma que Agostinho é interpretado em *ST*, I^a, 84, 5, contra a tese da existência de formas separadas, e em favor da tese de que tudo o que existe participa da mente divina, que detém em si as formas de toda existência. O desenvolvimento tomasiano culmina na identificação do intelecto humano como uma 'luz participada que é semelhança do intelecto incriado, que é Deus', e através desta perspectiva, Tomás estabelece que o homem detém um princípio que lhe permite fazer inteligíveis atualizado em si mesmo. Portanto, mesmo ao levar em conta a determinação metafísica da posição hierárquica da alma humana dentre as substâncias intelectuais – que, segundo Tomás, obriga a alma a se voltar às coisas sensíveis para delas retirar espécies, uma vez que suas operações cognoscitivas se realizam com passagem da potência ao ato – a crítica a Avicena sobre a temática do intelecto agente ainda carrega consigo um platonismo de fundo, pois é fundamentada em uma tese que postula a existência de uma forma separada: o próprio Deus, que detém em si as razões eternas pelas quais todas as coisas existem e podem ser conhecidas.

Por fim, passamos à análise da tese sobre a operação intelectual do homem, que se desdobra em uma iluminação de *phantasmas* e uma abstração de espécies inteligíveis nos

próprios *phantasmas* iluminados. Em *ST*, I^a, 85, 1, Tomás argumenta que a definição do intelecto humano como um princípio intelectual que é unido ao corpo, condiciona que seu objeto de conhecimento sejam as naturezas dos corpóreos, que existem unidas aos corpos. Em sendo o intelecto uma certa potência cognoscitiva da alma que é forma do corpo, é possibilitada à alma, através dessa potência, que realize uma operação cognoscitiva. A operação cognoscitiva da qual se trata é a abstração, que ocorre ao modo próprio da potência que a realiza. Através dessa operação, o intelecto considera a natureza da espécie da coisa conhecida sem considerar os princípios individuais representados pelo *phantasma*.

Uma das questões que Tomás se coloca no desenvolvimento de sua tese é a de saber se o inteligido são as coisas que estão fora da alma ou as representações destas coisas produzidas pela alma. Em *ST*, I^a, 85, 2, Tomás argumenta que através da abstração o intelecto conhece, primeiramente, a coisa que está fora da alma. A espécie inteligível, que é semelhança da coisa que está fora da alma é aquilo pelo que algo é inteligido, e conhecida pelo intelecto secundariamente.

A tese tomasiana visa resolver o impasse que a oposição entre materialidade e inteligibilidade mantém. O desenvolvimento apresentado acima possibilita a distinção entre o que seja o conhecido e o modo de cognição, e essa distinção possibilita o argumento de que o modo de cognição é ao modo daquele que conhece. Através deste desenvolvimento é possível a consideração de que as coisas externas à alma podem ser conhecidas de diversos modos, de acordo com o modo do cognoscente. O que deve ser observado é a adequação entre o cognoscente e o conhecido: ao intelecto humano, unido ao corpo, é adequado que conheça as naturezas que existem em seres corpóreos. Esse conhecimento ocorre pelo intermédio de semelhanças, através de processos de recepção e produção de representações internas da coisa material externa.

O último ponto apresentado é o fundamento que possibilita a tese de que a abstração realizada pelo intelecto agente por sobre os *phantasmas* é uma produção de inteligíveis, que não transfere, dos *phantasmas*, formas ao intelecto. A abstração é definida como consideração intelectual da espécie de algo universal que está encerrado em uma coisa individual externa, e isso consiste na apreensão intelectual da natureza de algo representado pelo *phantasma*. Na quarta resposta de *ST*, I^a, 85, 2, Tomás argumenta que a operação de abstrair espécies inteligíveis retornando aos *phantasmas* é possibilitada pela iluminação. Segundo Tomás, a iluminação que a luz do intelecto agente proporciona eleva à perfeição todas as virtudes da alma humana, inferiores ao intelecto. É através desse argumento que o *phantasma*, produto da virtude imaginativa, podem ser considerado apto a ser a 'matéria' da causa da abstração

intelectual. A virtude iluminativa do intelecto eleva o *phantasma*, de natureza sensível, a um nível de perfeição tal que o intelecto agente possa dele se servir como 'matéria' em sua operação.

Esta conclusão é possibilitada pelo fundamento assentado em interpretações sobre Agostinho em relação com Aristóteles. O desenvolvimento argumentativo tomasiano é orientado primariamente em contraposição a teses que postulam a existência de formas separadas, que atuariam no processo cognoscitivo humano. A tese em favor de o intelecto agente ser uma parte da alma, contra a interpretação aviceniana sobre o tema, permite a Tomás argumentar em favor da existência de uma capacidade que realiza a produção, na alma, de uma representação intelectual. É através da representação produzida intelectualmente na alma pelo próprio intelecto que o conhecimento se efetiva, e o que possibilita ao intelecto que realize tal operação é seu próprio estatuto ontológico de 'luz participada no intelecto divino incriado', que é definido argumentativamente por Tomás através de interpretações que aproximam Aristóteles de Agostinho.

A interpretação sobre Agostinho é fundamental para que Tomás se contraponha à outras interpretações de Aristóteles correntes em sua época, e no caso apresentado nesse trabalho é o persa Avicena quem exerce o papel de 'mau leitor'. Tanto no que tange à tese de que há uma virtude intermediária entre o sentir e o inteligir – o imaginar ou fantasiar – quanto na crítica à tese de que as espécies inteligíveis efluíam ao intelecto humano diretamente de alguma forma separada, a posição de Avicena é reconstruída como errônea e afastada. Referências agostinianas são apresentadas por Tomás na definição do que sejam:

- 1- No primeiro caso, a fantasia ou imaginação, que deve ser tomada como uma única virtude. A interpretação sobre Agostinho permite a Tomás uma contraposição a Avicena, que por outro lado, teria postulado a imaginação e a fantasia como virtudes diversas;
- 2- No segundo caso, o intelecto agente, a parte mais nobre da alma, que deve ser entendido como uma luz que é semelhança participada do intelecto divino, e por cuja participação as naturezas das coisas sensíveis podem ser inteligidas pelo homem. Fundamentada em interpretações sobre Agostinho, a tese de Tomás se contrapõe a uma posição de Avicena reconstruída estrategicamente enraizada no platonismo: o intelecto agente é definido como uma forma separada, o que denuncia a 'má leitura' aviceniana de Aristóteles.

A questão sobre a origem das espécies é também resolvida através da crítica sobre Avicena no que tange à noção de intelecto agente. Apresentando os próprios sensíveis como a causa próxima das espécies, Tomás desenvolve o tema do direcionamento do intelecto humano a eles causa do conhecimento. Essa tese é cara ao peripatetismo, como nos atestam os *Ana-*

líticos Posteriores de Aristóteles²⁸³. O intelecto agente tomasiano é definido como uma parte da alma produtora de espécies inteligíveis, mas não como uma forma separada do qual inteligíveis efluem, e esta produção tem como 'matéria' de sua causa os *phantasmas* oriundos dos sensíveis. Ocorre que mais do que a manutenção de um “empirismo aristotélico”, o desenvolvimento tomasiano é fundamentado em interpretações sobre Agostinho tendo em vista o tema da união entre alma e corpo, e em favor da substancialidade dessa união. A tese da união substancial possibilita o desenvolvimento do argumento sobre a função do corpo para a operação intelectual da alma humana: é pelos sentidos do corpo que a 'mente' do homem retira a 'notícia' das coisas sensíveis, o que pode ser verificado pela falta de conhecimento que a falta de algum sentido do corpo ocasiona sobre aquilo que lhe é próprio.

A determinação de que o homem deve se voltar aos sensíveis para entender é condicionada pelo estatuto do homem na hierarquia que abrange a totalidade da criação: criatura parcialmente inteligível, o homem é a mais ínfima das criaturas intelectuais, detendo em si apenas um princípio de inteligência, a alma intelectual unida ao corpo. A passagem da potência ao ato na operação cognoscitiva do intelecto humano pode ser tomada como evidência desta posição do homem, pois sua parte intelectual tem de ser atualizada para que conheça. Contudo, o homem é também a mais elevada das criaturas inferiores, sujeitas à composição entre matéria e forma, pois o princípio intelectual que ele detém ilumina suas virtudes sensitivas produtoras de *phantasmas*. Esses *phantasmas* são representações das coisas externas que são materiais e individuais. Produzidos iluminados pelas virtudes sensitivas, os *phantasmas* possibilitam o início do processo de conhecimento intelectual das naturezas das coisas que são compostas e matéria e forma. Esse conhecimento ocorre ao modo próprio do intelecto, que é imaterial e referente ao universal.

A explicação tomasiana do modo de ocorrência da iluminação toma o intelecto agente peripatético como uma semelhança participada do divino, pela qual se efetiva a cognição intelectual humana. Porém a cognição humana é adequada ao trato com sensíveis, tanto no caso dos sentidos, pelo qual as condições particulares das coisas são conhecidas, quanto no caso do intelecto, que conhece as naturezas universais encerradas na matéria singular abstraindo dos *phantasmas*. Pode-se concluir que a possibilidade do conhecimento reside na correta execução do ato das virtudes cognoscitivas, pelas quais ocorre a recepção da forma, pois o que se verifica é que a cognição se realiza quando o cognoscente detém em si a espécie do conhecido. É também o cognoscente quem determina o modo como a forma é nele recebida, pois ele

²⁸³Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, 71b9-72a5; 99b17-100b-17. Cf. TOMÁS, *EPost*, I, lectio 4; II, lectio 20.

é o recipiente da forma.

As duas potências cognoscitivas do homem, os sentidos e o intelecto, se organizam hierarquicamente. São os sentidos quem primeiro recebem a forma do conhecido, através da espécie sensível. A recepção da espécie sensível desencadeia um processo interno da alma pela qual uma representação do objeto conhecido é produzida no órgão da imaginação. Essa representação é o '*phantasma*'. É a esse '*phantasma*' que o intelecto agente se volta. Esse retorno é possibilitado, porém, pela luz do intelecto agente, que iluminando as virtudes sensitivas, torna o *phantasma* apto à abstração da espécie daquilo que ele representa. Essa espécie é inteligível, pois é ao modo do intelecto que a produziu, e é impressa no intelecto possível. Através desse processo, é possibilitado ao homem a cognição intelectual daquilo que é sensível.

Esses inteligíveis abstraídos podem ser tomados como princípios, sobre os quais o conhecimento é erigido. É possível concluir, por fim, que a noção de abstração resolve então a dificuldade em se estabelecer que o intelecto pode se relacionar com o sensível? Ora, Tomás pretende manter o princípio de que não há nenhum tipo de “toque” entre o imaterial e o material, através da afirmação da não transferência de forma do *phantasma* para o intelecto. A manutenção de tal princípio só é possível sob a terminologia da iluminação e da participação, elementos oriundos da interpretação sobre Agostinho que possibilitam o desenvolvimento que conclui que o intelecto produz inteligíveis. Mesmo admitindo a necessária relação com os sensíveis, a presença de agostinho tem como consequência a manutenção de um resquício platônico de fundo na tese de que o conhecimento tem uma 'causa remota' que é uma 'forma separada': 'Deus', que contém em si as 'razões eternas' de todas as coisas.

Bibliografia

Obras de Tomás de Aquino²⁸⁴:

Opera Omnia

THOMÆ AQUINATIS. *Opera omnia*. Ed. Leonina. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Paris; Romæ: Cerf, Vrin; Ad S. Sabinæ, Editori di San Tommaso, Garroni, Polyglotta. 1882-2000. L Tomus. Parcialmente disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org>>. Subsidia studii ab E. Alarcón collecta et edita pampilonæ ad Universitatis Studiorum Navarrensis ædes ab A. D. MM.

_____. *Opera omnia*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org>>. Subsidia studii ab E. Alarcón collecta et edita pampilonæ ad Universitatis Studiorum Navarrensis ædes ab A. D. MM.

Summa theologiæ (1265-73)

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*. Primeira parte, questões 84-89. Edição bilingue. Tradução: C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

_____. *Suma teológica*. 2ª edição bilingue. Tradução G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. Em nove volumes.

_____. *Somme théologique*. Traduire par A. M. Durbale et al. Paris : Cerf, [1984] 2004. Quatre tomes.

_____. *The treatise of human nature*. *Summa theologiæ I^a, 75-89*. Translated by R. Pasnau. Indianapolis: Hackett publishing company, Inc. 2002.

_____. *La somma teologica*. Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani. Testo latino dell'edizione leonina. Bologna: PDUL, Edizioni studio domenicano, 1984.

_____. *The Summa theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. 2^d rev. Ed. 22 vol. London: Burns, Oates & Washbourne, 1912–36; reprinted in 5 volumes, Westminster: MD, 1981 (Christian Classics). Bilingual E-text in HTML edited by Joseph Kenny at <www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/summa/index.html>.

_____. *Summa theologiæ*. Cum Supplemento et commentariis Caietani. In: _____. *Opera omnia*. Ed. Leonina. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Romæ: Polyglotta, 1888-1906.

²⁸⁴ Para datas de publicação das obras de Tomás de Aquino ver CHENU, 1983 e TORRELL, 2002.

Tomus IV-XII. (Quæstiones 1-49, prima pars, in Tomus IV; quæstiones 50-119, prima pars, in Tomus V).

Expositio libri Aristoteli Posteriorum analyticorum (1271-72)

THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's Posterior analytics*. Revised ed. Transl., intro., and commentary by R. Berquist. Notre Dame, Dumb Ox, 2007.

_____. *Comentario a los Analíticos posteriores de Aristóteles*. Introducción, traducción y notas de A. Mallea y M. Daneri-Rebok. Pamplona, Universidad de Navarra, 2002 (Colección del pensamiento medieval y renacentista nº 33).

_____. *Expositio libri posteriorum*. Editio altera retracta. In: _____. *Opera omnia*. Ed. Leonina. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Paris; Romæ: Vrin. Tomus I* 2. 1989.

_____. *Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*. Trans by F. R. Larcher, Albany: Magi Books, 1970. Bilingual E-text in HTML edited by Joseph Kenny at <www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/PostAnalytica.htm>.

Super librum Boethium De Trinitate (1261)

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da trindade de Boécio. Questões 5 e 6*. Tradução e introdução de C. A. R. do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

_____. *Faith, reason and theology: questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated by A. A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediæval studies, 1987.

_____. *The division and methods of the sciences: questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated by A. A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediæval studies, 1986. Bilingual E-text in HTML edited by Joseph Kenny at <<http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/BoethiusDeTr.htm>>.

_____. *Super Boetium de Trinitate*. In: _____. *Opera omnia*. Ed. Leonina. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Paris; Romæ: Cerf. Tomus L. 1992. pp. 5-171.

_____. *Commentary on the De Trinitate of Boethius. Questions I-IV* Translated by R. E. Brennan, (S.H.N.). Herder, 1946. Bilingual E-text in HTML edited by Joseph Kenny at <<http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/BoethiusDeTr.htm>>.

Obras de referência:

- AGOSTINHO DE HIPONA. *A natureza do bem*. Edição bilingue. Tradução C. A. Nougé. Apresentação de S. Silveira. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.
- _____. *Comentários ao Gênesis. De Genesi ad litteram; De Genesi contra Manichæos; De Genesi ad litteram imperfectus*. Tradução A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Patrística, 21).
- _____. *Obras completas*. En edición bilingüe promovida por la federación agustiniana española. Comisión responsable por la 6ª edición: J. Anoz; M. M^a. Campelo; P. de Luis; T. C. Madrid; J. O. Reta; J. Rodriguez; J. Ruiz. Madrid: Católica, 1964-2002 (BAC LXI volúmenes).
- _____. *Confissões*. Tradução M. L. J. Amarante. Revisão de A. S. Mendonça. São Paulo: Paulus, 2001 (Coleção Patrística 10).
- _____. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução N. de A. Oliveira e A. Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998 (Coleção Patrística 11).
- _____. *A Trindade*. Tradução A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, (Coleção Patrística 7).
- _____. “Sobre as ideias. Questão 46 do livro *Sobre oitenta e três questões diversas*”. Tradução de M. Novaes. In: *Cadernos de trabalho CEPAME*. II (1). São Paulo: USP, 1993, p. 9.
- _____. *Opera omnia*. Opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. PL, 32-47. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas por M. C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Órganon*. Tradução, textos adicionais e notas E. Bini. Bauru: EDIPRO, 2005.
- _____. *Segundos Analíticos II*. Trad. de L. Angioni. Campinas: UNICAMP, 2004 (Textos didáticos).
- _____. *Da alma (De Anima)*. Intro., tradução e notas por C. H. Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Segundos Analíticos I*. Trad. de L. Angioni. Campinas: UNICAMP, 2000 (Textos didáticos).
- _____. *Les seconds analytiques*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000.
- _____. *La physique*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000.
- _____. *De l'âme*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1995.
- _____. *La métaphysique*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1986.
- _____. *The complete works of Aristotle*. E. by Barnes, J. N. Jersey: Princeton University Press, 1985.

- _____. *Prior and posterior analytics*. Revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. New York; Oxford: Oxford University Press. 1949.
- BAZÁN, B. C. “La corporalité selon Saint Thomas”. *Revue philosophique de Louvain*. 81. Louvain : 1983, pp. 369-409.
- _____. “*Intellectum Speculativum*: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object”. In: *Journal of the History of Philosophy*. 19: 4. The Johns Hopkins University Press, 1981, pp. 425-446.
- BÉRUBÉ, C. *La connaissance de l'individuel au moyen age*. Paris : PUF, 1964.
- CHENU, M. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1983.
- COHEN, S. M. “Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms”. *The philosophical review*. 91, 2. Duke University Press, (April, 1982). pp. 193-209.
- CONIGLIONE, F.; POLI, R.; ROLLINGER, R. (Ed.). *Idealization XI: Historical studies on abstraction and idealization*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2004.
- ELDERS, L. J. *La philosophie de la nature de St. Thomas d'Aquin*. Traduit du néerlandais par J-Y. Brachet Paris : Pierre Téqui éditeur, 1994.
- GARDEIL, H-D. *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 2^e éd. Paris : Cerf, 2007. Deux tomes.
- GEIGER, L-B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1942.
- GELONCH, S. R. M. *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*. Barañáin: EUNSA, 2002. (Colección del pensamiento medieval y renacentista, N^o 30).
- GILSON, É. *Le thomisme. Introduction a la philosophie de St. Thomas d'Aquin*. 6^{emè} édition revue, 8^{emè} tirage. Paris : Vrin, 2010.
- _____. *A filosofia na idade média*. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *L'être et l'essence*. Paris : Vrin, 1948, 1972, 1994.
- _____. *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*. Suivi de : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Paris : Vrin, 1986.
- _____. *A existência na filosofia de Santo Tomás*. Trad. G. P. Machado, G. L. Mellilo e Y. F. Balcão. São Paulo: Duas Cidades, 1962.
- HAMLYN, D. W. *Sensation and perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism. A study of the Plato and the Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.
- HIBBS, T. S. (Ed.). *Aquinas on human nature*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1999.
- HOFFMAN, P. “Thomas Aquinas on the halfway state of sensible being”. In: *The philosophi-*

- cal review*. 99, 1. Duke University Press, (jan. 1990). pp. 73-92.
- KRETZMANN, N. J. "Philosophy of mind". In: KRETZMANN, N. J.; STUMP, E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 128-159.
- KRETZMANN, N. J.; STUMP, E. (Ed.). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.
- LANDIM FILHO, R. F. "Conceito e objeto em Tomás de Aquino". In: *Analytica* 14, 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. pp. 65-88.
- _____. *Questões disputadas de metafísica e de teoria do conhecimento*. São Paulo: Discurso editorial, 2009 (coleção *Philosophia*).
- _____. "A questão dos universais segundo a teoria tomística da abstração". In: *Analytica* 12, 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. pp. 11-33.
- LIBERA, A. de. *A filosofia medieval*. 2ª ed. Tradução D. D. Machado & N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2004a.
- _____. *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 2004b.
- _____. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris VI^e : Éd. de Seuil, 1996.
- MICHAUD-QUANTIN, P. *Études sur le vocabulaire du moyen âge. Avec la collaboration de Michel Lemoine*. Roma: Edizioni dell'Ateneo. 1971.
- MOREAU, J. *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchesne, 1976.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. "As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano." In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia. Primeira parte, questões 84-89*. Edição bilíngue. Tradução C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006. pp. 9-39.
- _____. "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles." In: PALÁCIOS, P. M. (Org.). *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.
- _____. "Introdução". In: TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. Questões 5 & 6*. Tradução e introdução de C. A. R. do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- _____. "Tomás de Aquino e a história da filosofia (grega)". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, volume 7, n. 2. Campinas: Unicamp, (1997), pp. .
- _____. "O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino". In: *Trans/Form/Ação* 19. São Paulo: Unesp, 1996. pp. 205-210.

- _____. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp, IFCH, 1995 (Col. Trajetória 2).
- O'ROURKE, F. *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*. First paperback edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 2005.
- PALÁCIOS, P. M. (Org.). *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.
- PANACCIO, C. "Aquinas on intellectual representation" In: *Cahiers d'épistémologie*. Cahier n°2002. 265^e numéro. Département de philosophie, Université du Québec à Montréal : 1^e trimestre 2000.
- PASNAU, R. *Theories of cognition in the later middle ages*. Cambridge; Melbourne; New York: Cambridge University Press, 1997.
- _____. "Commentary." In: AQUINAS, *The treatise of human nature. Summa theologiæ I^a, 75-89*. Translated by R. Pasnau. Indianapolis: Hackett publishing company, Inc. 2002a. pp. 220-378.
- _____. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiæ I^a, 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002b.
- PERLER, D. (Ed.) *Ancient and medieval theories of intentionality*. Boston; Köln; Leiden: Brill, 2001.
- PLATÃO. *Ménon*. Edição bilingue (grego português). Texto estabelecido e anotado por J. Burnet. Traduzido por M. Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2001. (coleção Biblioteca Antiqua vol. 1).
- _____. *Œuvres Complètes*. Sous la direction de L. Brisson. Paris : Flammarion, 2008.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Obra completa*. Tradução do francês. R. A. Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitæ*. Versiones latinæ cum textu græco. Tombeur, P., et al., (eds.). Thesaurus Patrum Latinorum. Series A-B Formæ et Lemmata. CETEDOC. Turnholt: Brepols, 1995. 2 vols.
- _____. *Obras completas*. Madrid: Católica, 2002 (BAC, Clásicos de espiritualidad).
- _____. *Dionysiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'aréopage, et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps; remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*. Édité par Chevallier, P. Paris : Desclée de Brouwer, 1937.
- SCHOEDINGER, A. B. *Readings in medieval philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1996.

- SMIT, H. "Aquinas's abstractionism". In: *Medieval Philosophy and Theology* 10. Printed in the United States of America: Cambridge University Press, 2001. pp. 85-118.
- SPRUIT, L. "Agent Intellect and phantasms. On the preliminaries of peripatetic abstraction." In: CONIGLIONE, F.; POLI, R.; ROLLINGER, R. (Ed.). *Idealization XI: Historical studies on abstraction and idealization*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2004. pp. 125-146.
- _____. *Especies intelligibilis: from perception to knowledge*. Köln, Leiden, New York: Brill, 1994-1995. Two volumes.
- STEENBERGHEN, F. Van. *Le thomisme*. Paris : PUF, 1983.
- STORCK, A. "A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino." In: *Analytica* 3, 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. pp. 13-53.
- STUMP, E. *Aquinas*. London: Routledge, 2003.
- TORREL, J. P. *Initiation à St. Thomas d'Aquin*. 2^{ème}. édition revue et augmentée. Fribourg : Cerf, 2002.
- VANIER, P. S. J. *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Évolution du concept d'action notionnelle*. Montreal ; Paris : Institut d'études médiévales ; Vrin. 1953.
- WÉBER, E. *L'homme en discussion a l'université de Paris en 1270*. Paris : Vrin, 1970.